

منشورات الجامعة الأردنية

رسائل
ابي الحسن العامري
وشذراته الفلسفية

دراسة ونصوص

د. سحبان خليفات

عمــان ١٩٨٨م



منشورات الجامعة الاردنية

رسائل ابي الحسن العامري وشذراته الفلسفية

دراسة ونصوص

د. سحبان خليفات

عمـــان ١٩٨٨م

١٨١٫٩٤٧
سحب
رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية/ دراسة وتحقيق
د. سحبان خليفات ـ عمان : الجامعة الأردنية. ١٩٨٨
ص ٥٧٦
ر.أ (٥٩٧/ ١٠/ ١٩٨٨)
١ ـ فلسفة ـ أخلاق، منطق، ميتافيزيقا
أ. سحبان خليفات «دراسة وتحقيق».
تمت الفهرسة بمعرفة مديرية المكتبات والوثائق الوطنية



إهــداء

إلى والـدي الـذي تعلمت منه أن الظنّ لا يغني عن اليقين.

وإلى والـدتي - يرحمها الله - فقـد علمتني أنـه حين ينتفي اليقين فان الظنّ يكون طريقاً إلى العلم.

مقدمـــة

نشرنا ـ قبل عام ونيِّف ـ واحدةً من الرسائل الفلسفية الهامة لأبي الحسن العامري ، وهي الموسومةُ بـ « القول في الأبصار والـمُبْصَر » ؛ وقَصَدْنَا بهذا أن تكون مقدمة لنشر بقية رسائل الفيلسوف . ولكن لما رأينا قلَّة ما عُثِرَ عليه من مؤلفات العامريِّ جمعنا الشذرات البـاقية ، المتفرقة بين المخطوطات والكتب والمجلات ، فحقَّقناها ، وألحقناها بنصوص رسائله .

والعامري الذي تدور حوله هذه الدراسة فيلسوف ظلَّ مجهولاً من المعاصرين زمناً طويلًا ؛ ثم حُقِّقَ ونُشِرَ له كتابا « الاعلام بمناقب الاسلام » ـ وهو كتاب في تاريخ الأديان وفلسفتها ـ و « الأمد على الأبد » الذي يبحث أساساً في موضوع النفس . وكان الأستاذ مجتبى مينوى قد نشر بالأوفست ـ من قبل ـ الصورة الخطية لكتاب « السعادة والاسعاد » . وها نحن أولاء نبادر ، اليوم ، إلى نشر أربعة من مؤلفاته ؛ هي «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» و « التقرير لأوجه التقدير » و « القول في الأبصار والمبصر » و «الفصول في المعالم الالهيَّة» . وذلك بالاضافة إلى الشذرات الباقية من مؤلفات العامري وبخاصَّة كتابه « النسك العقلي والتصوف الملِّي » . وقد اجتهدنا في ردِّ كلِّ مجموعة منها إلى الكتاب الذي وردت فيه أصلاً مستندين إلى القرائن حيث تعوزنا الاشارة الصريحة . كما قمنا بتحقيق الشذرات التي سبق نشرها في بعض مؤلفات التوحيدي ، ومسكويه ، أو نشرت ـ غير محقَّقة ـ في بعض المجلات العلمية ، كما هو شأن تعليق العامري على كتاب «المقولات» لأرسطو .

وتمتاز المؤلفات التي ننشرها اليوم بأنها تعطي صورة تفصيليةً ، واضحةً ، عن آرائه في الميتافيزيقا ، والأخلاق ، والتصوُّف ، والمنطق ، والطبيعة ؛ كما تثبت ، بالدليل القاطع ، أنه كان واحداً من أبرز فلاسفة الأفلاطونية المحدثة في الاسلام .

وقد رأينا ـ لتكون هذه النشرة مفيدة للباحثين في الفلسفة الاسلامية ـ أن نمهد لها بدراسة مفصَّلة في حياة العامري في نيسابور ، وبلخ ، وسمرقند ، ونسف ، وبخارى ، والريِّ ، وبغداد. واجتهدنا في تحديد شخصية والده الفقيه ، القاضي ، الوزير ، أبي ذر ؛ وإثبات أصله العربي ، ومذهبه الحنفي ، وعقيدته السُنِّيَّة الماتُريديَّة ، بأقوى ما نملك من القرائن . وعرضنا الأحوال السياسية ، والثقافية ، التي سادت في القرن الرابع الهجري ،

في كلٍّ من الريِّ ، وخراسان (وبخاصَّة نيسابور وبلخ) وبلاد ما وراء النهر (وبخاصَّة بخارى وسمرقند) . ذلك أنَّ فرضياتنا الخاصَّة بسيرة العامريِّ ، وتكوينه الثقافيِّ ، ومصادر فلسفته ، قد اعتمدت - في جانب كبير منها - على تحليل هذه الأحوال . ومن ثم فانَّ للقارىء الحقَّ بأن يُلِمَّ بالاطار الذي استنبطت منه فرضيات الدراسة لعله يتوجَّه بوجيه إلى مصادر جديدة نقف منها على خبر يحسم ما حاولنا إثباته بالاستدلال أو لعله يوفق - في المقابل - إلى دحض شيءٍ من فرضياتنا ، فيخدم الباحثين ، أيضاً ، من حيث يدفعهم إلى تكوين فرضيات جديدة .

ولقد كان حرصنا منصباً - في دراسة الأحوال الثقافية في البلاد والدول التي تنقَّل العامريُّ بينها - على أن نعرض من بين الاتجاهات الكلامية ، والفلسفية ؛ والشخصيات الهامة ، ما يمكن أن يكون العامريُّ قد عرفه وتأثر به . وقد وفقنا في بعض الجوانب ، كتلك المتصلة باثبات صحة نسبة كتاب « السعادة والاسعاد » اليه ؛ وبيان تفاصيل جديدة عن حياته في بخارى حتى مطلع العقد الرابع من القرن ، كحضوره مجالس الأمير نوح بن نصر الساماني ؛ وصلته برجال هذه الدولة من أمثال أبي الحسن بن سيمجور وأبي الحسين العُتْبي وغيرهما ؛ وحقيقة شخصية والده « أبي ذر » ؛ واحتمال اتصاله بأصحاب الاتجاهات الكلامية في عصره ، وبخاصةٍ الحركة الاسماعيلية ، والماتُريديَّة ، والأشعرية التي أثبتنا معرفته بكبار ممثليها ؛ وكشفنا عن اتصاله برجال العلم في عصره ، من أمثال عالم الفلك والرياضيات المعروف ، أبي جعفر الخازن ، والطبيب أبي الحسن الطبري ، مما يظهر تأثيره واضحاً في مؤلفاته .

ولما كان الفيلسوف قد ارتحل مرتين إلى بغداد فقد درسنا بايجازٍ شديد الحياتين السياسية والثقافية في بغداد في تلك الفترة ؛ وبيَّنَّا أن أبا حامد المَرْوَرُّوذي - والذي اتصل به في زيارته الأولى - إنما هو واحد من العامريين أبناء عمومته ؛ كما جَلَوْنا - ولأول مرة - أبعاد المناظرة التي تمت بينه وبين أبي سعيد السيرافي ؛ واجتهدنا في تحديد المجالس التي عقدها ، والمناظرات التي خاضها مع فلاسفة بغداد من أمثال يحيى بن عدي ، وعيسى بن علي ، وسواهما . ونعتقد أننا قد أضفنا بهذا معلوماتٍ جديدةً تغطي جانباً هاماً من حياة الفيلسوف المجهولة .

وأثبتنا - في حديثنا عن صلة العامري بابن العميد - أن النصَّ الذي نقله مسكويه عن لقائهما مُضَلِّلٌ ، وينطوي - في الوقت نفسه - على أخطاء كثيرة . وانتهينا من هذا وغيره

إلى تحديد تاريخ شبه يقيني لتنقلاته بين مدن ما وراء النهر ، وخراسان ، والريّ ، وبغداد . واجتهدنا ـ أثناء دراستنا حياة العامري في نيسابور ـ في تحديد حقيقة الشخصية الـمُكَنَّاة بأبي نصر ، والتي أهدى اليها كتابه « الاعلام بمناقب الاسلام » . كما أفضنا في الترجمة للوزير أبي الحسين العُتْبي ، الذي استظل الفيلسوف برعايته في بخارى بضع سنين ؛ وأفدنا من هذه المادة في إثبات صلته بالأمير أبي الحسن بن سيمجور الذي رعاه في النصف الثاني من حياته .

وتشمل الدراسة ـ من بين أمور كثيرة ـ محاولةً لاستقصاء مؤلفات العامري ؛ وتحليلاً مستفيضاً لكتاب « السعادة والاسعاد » بغرض تحديد مؤلِّفه ؛ وبياناً بالمصادر اليونانية التي استفاد منها ، حيث تحدثنا عن أثر أفلاطون ، وأرسطو ، والأفلاطونية المحدثة ؛ كما بيَّنا المصادر العربية الاسلامية التي متح منها ، والتي تتمثل في مؤلفات أستاذه أبي زيدٍ البلخي ، وكتابات الفارابي ؛ فضلاً عمّا أفاده من اتصاله بأبي جعفر الخازن ، وأبي الحسن الطبري الطبيب ، وأبي عبدالله الخوارزمي صاحب « مفاتيح العلوم » ، وأبي بكر القفَّال الشاشي . أما المصادر الفارسية فقد أفاد منها ـ كما سنبينُ ـ عبر كتابات ابن المقفع وترجماته .

وكان من الضروري ـ لايضاح أثر الفيلسوف في عصره وفي اللاحقين ـ أن نتحدث عن بعض تلاميذه ، ومن أفادوا من كتاباته ، من أمثال أبي القاسم علي بن الحسن الكاتب الأنطاكي ، وأبي حاتم الرازي ، وأبي الفرج بن هندو ، وابن سينا ، وأبي الحسن البديهي الذي حرصنا على أن نكتب عنه ترجمة وافية . وعرضنا ، أيضاً ، لما توحي به بعض نصوص التوحيدي من تَتَلْمُذِ كلٍّ منَ مسكويه ، والصاحب بن عبَّاد ، على العامريِّ ، فكشفنا حقيقة الأمر ؛ وحدَّدنا في النهاية مكانة أبي الحسن العامري في تاريخ الفلسفة الاسلامية .

وبناء على ما سبق فاننا نأمل أن تكون هذه الاضافة في معلوماتنا عن العامري ، وأساتذته ، وتلاميذه ، مساعدةً في فهم نصوص مؤلفاته . وإذا جاز لنا أن نقول كلمة بعد هذه الجولة الطويلة مع العامريِّ ، وعصره ، فهي أننا نوصي الباحثين المهتمين بفلسفته بأن يفتِّشوا عن مؤلفاته المفقودة في مكتبات طشقند وبخارى في المقام الأول ؛ ومكتبات نيسابور وما جاورها في المقام الثاني ، لأن هذه هي البلاد التي عاش فيها جُلَّ حياته ، فإذا ما حُفِظَتْ كتبُه في بعض الأمكنة فانَّ أولاها الوطنُ الذي أمضى فيه ثمانين حولاً أو تزيد .

وفيما يتعلق بمخطوطات العامري التي حققناها في هذا الكتاب فقد حرصنا على أن نمهِّد ، لكلِّ كتاب ، بوصف مخطوطته وصفاً تفصيلياً ، يمكِّن من تقدير قيمتها . فبيَّنا

مكان وجود المخطوط ، وكيفية الحصول عليه . وأثبتنا ما وجدناه على صفحة الغلاف ، وفي خاتمته ، وعلى هوامشه ، من ألفاظ وعبارات ، تتضمّن اسم الكتاب ، واسم مؤلفه ، وناسخه ، وتاريخ النسخ ، والمراجعة والتصحيح ، وأسماء مقتني المخطوط ؛ إضافة إلى أسماء مؤلفات العامري الواردة في ثنايا الكتاب . كما قمنا بوصف مسطرة المخطوط ، وما في أوراقه من نقص أو خطأ في الترقيم . وأشرنا إلى خصائص النسخ ، وصفاته ، مثل كتابة العناوين بالحبر الأحمر ، وشكل الكلمات في الكتاب كلّه شكلاً تاماً ، ووصل الحروف وشبكها حتى في الكلمات المؤلّفة من حروف غير مترابطة ، مثل « قادر » ، حيث وصل الناسخ بين حروف الكلمة فصارت قراءتها في غاية الصعوبة ؛ إضافة إلى نقص التنقيط ، واحتذاء الرسم القرآني لكثير من الكلمات . والخصائص اللغوية والنحوية لأسلوب المؤلف . ثم أتبعنا هذا الوصف بعرض تحليلي ـ نقدي بسطنا فيه الموضوعات الرئيسة التي عالجها ، والمنهج الذي أخذ به ، والنتائج التي انتهى اليها ، والمصادر التي استقى منها ، والجديد الذي جاء به . ونعتقد أننا نساعد بهذا النهج القارىء المعاصر على تجاوز اللغة الفلسفية ـ الاصطلاحية المعقّدة ، من جهة ، والتغلّب على وعورة الأسلوب ، المليء بالتراكيب غير المألوفة ، في عصرنا ، من جهة أخرى . وهكذا يصير مضمون النصّ واضحاً ، ويُمَكِّنُ القارىء من استيعابه على أفضل وجه . ولقد تمثّل عملنا ـ في الرسائل والشذرات ـ في ضبط نصّها ، مع قيد كلّ تصحيح قمنا به في الهوامش ، التي أفدنا منها أيضاً لاثبات النصوص التي تضيء عبارات العامري أو تبيّن مصدر الفكرة التي يعرضها .

ولمّا رأينا أن للكتب الأربعة التي ننشرها أهمية خاصة في دراسة أثر الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في الفلسفة الاسلامية فقد وضعنا دراسةً بعنوان « العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتابات أبي الحسن العامري »[1] ، نشرناها في مجلة «دراسات» التي تصدر عن الجامعة الأردنية ، وبيّنّا فيها النصوص الأفلاطونية المحدثة التي وجدناها في كتابات العامري في الموضوعات المختلفة . وعزّزنا هذا البيان بدراسةٍ مقارنةٍ لنص كتاب « الفصول في المعالم الالهيّة » حيث أثبتنا ، بالدليل القاطع ، أن هذا الكتاب منقول ـ في الأغلبية الساحقة من عباراته ـ عن كتاب برقلس « الخير المحض » . وقد تفضّل عميد البحث العلمي بالموافقة على نشر الدراسة في هذا الكتاب ، حيث ضمّناها دراستنا لمصادر فلسفة العامري .

أننا نأمل أن تكون هذه النشرة المحققة ، والدراسة المستفيضة لسيرة الفيلسوف ،

---

(1) مجلة « دراسات » الجامعة الأردنية ، المجلد الخامس عشر ، العدد الثالث ، الصفحات ٢٨ ـ ٦١ . وقد تفضل عميد البحث العلمي فأذن باعادة نشر الدراسة حيث أثبتناها في الفصل الخاص بمصادر فلسفة العامري .

ومؤلفاته ، والمصادر التي استقى منها فلسفته ، يونانية كانت أو عربية ، والأساتذة الذين درس عليهم ، والتلاميذ الذين أخذوا عنه ، مفيدة للباحثين ، ومساعدة لهم على جلاء شيء من الغموض الذي أحاط بواحد من كبار فلاسفة القرن الرابع للهجرة . . القرن الذي شهد ظهور عدد من الفلاسفة الكبار الذين اشتهروا في الفترة الممتدة ما بين رحيل الفارابي عن بغداد عام ٣٣٠هـ وبزوغ نجم ابن سينا في العقد الأخير من القرن . ونرجو أن تكون هذه الدراسة ، والنشرة الملحقة بها ، وكذلك دراساتنا ونشراتنا المحققة لـ «رسالة التنبيه على سبيل السعادة» للفارابي[٢]، و«مقالات يحيى بن عدي الفلسفية[٣]»، ورسالة عيسى بن علي «إبطال أحكام النجوم[٤]»، و«سيرته وآراؤه الفلسفية[٥]»، و«فلسفة أبي سليمان المنطقي السجستاني[٦]»، وجملة أبحاثنا في فلسفة أبي العلاء المعري[٧]، مساهمة جدِّيَّة في توسيع الدراسات الفلسفية في هذا القرن وتعميقها .

وأخيراً، فان من واجبي أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى رئاسة الجامعة الأردنية، وعمادة البحث العلمي ، على تكفلها بنفقات طباعة هذا الكتاب؛ كما أشكر الأخوة في مطبعة

---

(٢) أنظر في هذا كتابنا « الفارابي » : « رسالة التنبيه على سبيل السعادة ـ دراسة وتحقيق » ، ط ١ ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ، ١٩٨٧ .

(٣) أنظر كتابنا « مقالات يحيى بن عدي الفلسفية ـ دراسة وتحقيق » ، ط ١ ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ، ١٩٨٨ .

(٤) أنظر بحثنا : « رسالة في إبطال أحكام النجوم » للفيلسوف البغدادي أبي القاسم عيسى بن علي ، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني ، العدد ٣٢ ، السنة الحادية عشر ، ١٩٨٧ ، ص ١٢١ ـ ١٤٦ .

(٥) د. سحبان خليفات : عيسى بن علي : سيرته وآراؤه الفلسفية، المجلة العربية للعلوم الانسانية، جامعة الكويت، المجلد الثامن، العدد الواحد والثلاثون، ١٩٨٨، ١٦٦ ـ ١٩٨ .

(٦) أنظر في هذا كتابنا : « فلسفة أبي سليمان المنطقي السجستاني » ، قيد النشر .

(٧) نشرنا في هذه الموضوع الدراسات التالية : ـ

١ ـ « دراسة نقدية لبعض المعالجات الرئيسية لكتابات المعري الفلسفية » ، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني ، المجلد السادس ، العدد ١٩ ـ ٢٠ ، (كانون ثاني ـ حزيران) ، ١٩٨٣ ، الصفحات ٦١ ـ ١٠٧ .

٢ ـ « ميتافيزيقا العلو والطبيعة في فلسفة أبي العلاء المعري » ، مجلة « دراسات » ، الجامعة الاردنية ، المجلد الحادي عشر ، العدد الأول ، تشرين الثاني ، ١٩٨٤ ، الصفحات ٥٧ ـ ١٠١ .

٣ ـ « الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة في كتابات المعري » ، مجلة « دراسات » ، الجامعة الاردنية ، المجلد الثاني عشر ، العدد الثالث ، آذار ، ١٩٨٥ . الصفحات٥٣ ـ ٧١ .

٤ ـ « مكانة العقل في الفلسفة الخلقية عند أبي العلاء المعري » ، مجلة « دراسات » ، الجامعة الاردنية ، المجلد الثاني عشر ، العدد الثامن ، آب ، ١٩٨٥ ، الصفحات ٨٧ ـ ١١٤ .

٥ ـ « معنى الخلود في كتابات المعري » ، مجلة « دراسات » ، الجامعة الأردنية ، المجلد الرابع عشر ، العدد الرابع ، ١٩٨٧ ، الصفحات ٢٠٥ ـ ٢٣٢ .

٦ ـ « البعد الانطولوجي للموت والدلالة الخلقية لفناء النفس في كتابات أبي العلاء المعري » ، مجلة « دراسات » ، الجامعة الأردنية ، المجلد الرابع عشر ، العدد العاشر ، ١٩٨٧ ، الصفحات ١٨٣ ـ ٢٠٨ .

الجامعة على ما بذلوه من جهد، وما تحملوه من عناء في طباعة الكتاب، وما أبدوه من صبر في إجراء التصحيحات الكثيرة وفي مراحل حرجة من الطباعة. وأسأل الله أن يجعل إنتفاع الباحثين بهذا الكتاب بقدر ما بذل الجميع فيه من جهد، وما حرصوا عليه من دقة.

عمان في ١٠/١٠/١٩٨٨ د. سحبان خليفات

الفصل الاول

الحياة السياسية والثقافية في القرن الرابع

الحياة السياسية والثقافية في القرن الرابع

إنّ ما نعرفه عن حياة العامري ، وتنقّله بين مدن خراسان ، والريّ ، وما وراء النهر ، وعلاقاته بكبار رجال الدولة من رعاة العلم والأدب ، وتأريخ مؤلفاته ، نزر يسير جداً . ومن ثم فان الاستدلال على تفاصيل حياته من هذه المعلومات المحدودة لا يكاد يكون ممكناً بغير الاستقراء التاريخي الدقيق لمجريات الحال ، في البلاد التي نفترض أنه عاش فيها واستقرّ ، أو نزلها زائراً لمدة محدودة ؛ لنرى ما إذا كانت أحوالها تسمح بوجوده فيها هذه الفترة أو تلك . كما ينبغي أن نستعرض سيرة كبار رجال الدولة الذين نفترض أنه اتصل بهم ، وأن نحلل العلاقة التي ربطت بينهم ، لنعرف متى نشأت هذه العلاقة فاستقر الفيلسوف في هذه المدينة ، ومتى انتهت فارتحل عنها إلى غيرها ؛ وهل كانت العلاقة التي ربطت بين العامري وبين أي واحد من رجال الدولة علاقة طيبة ، تسمح له بأن يمضي زمناً طويلاً نسبياً إلى جانب هذا المسؤول أم أنها كانت علاقة سلبيةً دفعته إلى الارتحال عنه إلى غيره. إنّ علينا أن نجيب على هذه الأسئلة كلها من خلال دراسة التاريخ السياسي والثقافي لكلّ من الريّ ، ونيسابور ، وبخارى ، وبغداد ، في الفترة الممتدة من عام ٣٢٢هـ ـ وهو العام الذي توفي فيه أستاذه البلخي ـ حتى عام ٣٨١هـ وهو العام الذي توفي فيه العامري .

لقد كانت المناطق الواقعة شرق العراق مقسّمة ، في تلك الفترة ، بين البويهيين والسامانيين . فـفارس في يد عماد الدولة . . والريُّ ، وأصبهان ، والجبل في يد ركن الدولة . . وخراسان ، وما وراء النهر ، في يد نصر بن أحمد الساماني »[1] الذي ولد عام ٢٩٣هـ ، وتولى وعمره ثمان سنين . وأشهر مدن خراسان نيسابور عاصمة الاقليم ، وتقع في الجزء الشمالي الشرقي من ايران ؛ وبلخ ، وهُراة ، وتقعان في شمالي أفغانستان . وكان أسد بن عبد الله القسري قد اتخذ من بلخ عاصمة لخراسان عام ٧٢٥ م ، وهو أمرٌ يدل على أهميتها ومكانتها في الاقليم . أما نسف (نَخْشَبُ) وبخارى فمن أشهر مدن ما وراء النهر ، وتقعان ـ اليوم ـ في أراضي تركستان الحالية . وكانت بخارى عاصمة للسامانيين في الفترة التي ندرسها .

---

(١) ابن الأثير الجزري (عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم ، محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني ت ٦٣٠هـ) : الكامل في التاريخ ، المجلد السابع ، تصحيح د. محمد يوسف الدقاق ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٧ ، ص١٢٣ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ابن الأثير : الكامل .

أولاً ـ الأحوال السياسية في الريِّ :

كانت الريُّ تحت حكم وشمكير أخي مرداويج ؛ وطمع الأمير الساماني نصر بن أحمد بالمدينة فاحتلها عام ٣٢٩هـ وألحقها بأملاكه[٢]. غير أن وشمكير عاد « إلى الريِّ فملكها واستولى عليها »[٣] عام ٣٣٠هـ. ولما رأى ركن الدولة ما يجري طمع في احتلال المدينة فقاتل وشمكير وألحقها بأملاكه[٤] في العام نفسه.

ومما يلفت النظر أن بعض أفراد « الأسرة البويهية » عمل في خدمة السامانيين. فقد ذكر عماد الدولة « أنه كان في خراسان في خدمة نصر بن أحمد »[٥] وكان عمره « عشرين سنة »[٦]. ومعنى هذا أن عماد الدولة خدم في الدولة السامانية حوالي عام ٣١٣هـ، أي قبل سنوات معدودة من بروزه على مسرح المنطقة « في سنة اثنتين وعشرين وثلثمائة »[٧].

وما أن توفي الأمير نصر بن أحمد عام ٣٣١هـ حتى تولى المُلْك من بعده « ابنه نوح »[٨] الذي جهز الجيوش وأرسلها إلى واليه على خراسان أبي علي أحمد بن أبي بكر محمد بن المظفر بن محتاج الصاغاني، وأمره بالمسير إلى الريِّ ؛ فاستولى هذا عليها وأخرج ركن الدولة منها[٩] عام ٣٣٣هـ. وجاء الأمير نوح « إلى نيسابور. سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة، فأقام هناك خمسين يوماً. وجاء جماعة من الرعايا فاشتكوا من سوء خلق أبي علي أحمد [بن محتاج]، ومن تطاول أيدي خلفائه، فعزله الأمير الحميد، وأجلس مكانه »[١٠] أبا عمران إبراهيم بن سيمجور. وقد تمرد الجيش بالريِّ وسعى ـ في العام التالي (٣٣٤هـ) ـ إلى عزل الأمير نوح ؛ فأطاعهم أبو علي واحتل نيسابور، ومرو، (٣٣٥هـ) ؛ « وسار نحو بخارى..

---

(٢) ابن الأثير : الكامل، م٧، ص ١٥٤، وانظر أيضاً ص ١٦٦

(٣) ابن الأثير : الكامل، م٧، ص ١٦٧.

(٤) ابن الأثير : الكامل، م٧، ص ١٦٧.

(٥، ٦) ابن الأثير : الكامل، م٧، ص ٢٣١.

(٧) ابن كثير الدمشقي (أبو الفداء، اسماعيل بن عمر) : البداية والنهاية، المجلد السادس، ج١١، تحقيق د. أحمد أبوملحم وآخرون، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٣٥. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، ابن كثير: البداية والنهاية، ج١١.

(٨) ابن الأثير : الكامل، م٧، ص ١٧٥.

(٩) ابن الأثير : الكامل، م٧، ص ٢٠٢.

(١٠) الكرديزي (أبو سعيد عبدالحي بن الضحاك بن محمود) : كتاب زين الأخبار، تعريب محمد بن تاويت، مطبعة الخامس الجامعية والثقافية، فاس، المغرب، ١٩٧٢، ص٣٦. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، الكرديزي : زين الأخبار. وقد دعا هذا المؤرخ ابراهيم بن سيمجور بـ« ابن عمران »، والصواب أنّ « أبا عمران » كنيته التي دعاه بها الأمير أحمد بن إسماعيل كما سترى فيما بعد.

ففارقها نوح . . ودخل أبو علي بخارى . . سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة »[11] . لكن الأمير نوح عاد فحرر مدينة مرو (٣٣٥هـ) ثم العاصمة بخارى (٣٣٦هـ)[12] في « جُمادى الأولى سنة ست وثلاثين وثلاثمائة . . [حيث] أسر أحمد بن الحسين العُتْبي بنخشب [ومعه جماعة] ؛ فأُرْكِبوا الجمال ، وأُحْضِروا إلى بخارى مُشَهَّراً بهم ، فَجُلِدَ كلٌّ منهم مائة جلدة ؛ ثم وضعوا في القيود ، وصودرت أموالهم . . أما أحمد بن الحسين فقد حصل على خلاصه بعد مدة طويلة »[13] .

لقد استغل ركن الدولة النزاع بين الأمير نوح وأبي علي الصاغاني فاحتل الريَّ عام ٣٣٥هـ[14]. وحاول السامانيون عام ٣٣٧هـ استعادتها بدون جدوى . ثم نجحوا في مسعاهم سنة ٣٣٩هـ[15]. وتصالح الأمير نوح مع أبي علي الصاغاني فأعاده عام ٣٣٨هـ « إلى قيادة الجيوش بخراسان ، وأُمِرَ بالعودة إلى نيسابور . . واقطع الريَّ »[16] .

ولـمّا أحس ركن الدولة ـ بعد سنوات ـ بضعف السامانيين جدد الهجوم على الريِّ واستولى عليها سنة ٣٤١هـ[17]. وحاول أبو علي الصاغاني سنة ٣٤٢هـ[18] استعادة المدينة لكنه لم يوفق في مسعاه ، واضطر إلى « الصلح ؛ فتراسلوا في ذلك ، وكان الرسول أبا جعفر الخازن صاحب كتاب زيج الصفائح »[19]. وتقرر في الصلح بقاء الريِّ في يد ركن الدولة على أن يدفع مائتي ألف دينار سنوياً للسامانيين[20] .

لقد استاء الأمير الساماني من الصلح فعزل أبا علي الصاغاني فكتب هذا إلى ركن الدولة مستأذناً في القدوم اليه فأذن له ؛ « فسار إلى الريِّ ، فلقيه ركن الدولة وأكرمه »[21] ؛ وسعى لدى أخيه معزِّ الدولة ـ في بغداد ـ ليستصدر له من الخليفة عهداً بولاية خراسان . وهكذا عاد أبو علي الصاغاني واستولى على نيسابور عام ٣٤٣هـ[22]؛ وسار مع ركن الدولة

(١١) ابن الأثير : الكامل ، م٧ ، ص ٢١٣ .

(١٢) ابن الأثير : الكامل ، م٧ ، ص ٢١٥ .

(١٣) الكرديزي : زين الأخبار ، ص ٣٨ ـ ٣٩ . وقد اسندت إلى أحمد بن الحسين العتبي هذا الوزارة أيام الأمير عبدالملك ابن نوح ، ويقول النرشخي : إنه « في زمن الأمير الرشيد عبدالملك بن نوح . . بنى وزيره أحمد بن الحسين العتبي . . امام المدرسة مسجداً في غاية الجمال ». النرشخي (أبو بكر محمد بن جعفر) : تاريخ بخارى ، ترجمه عن الفارسية د. أمين عبد المجيد بدوي ونصر الله مبشر الطرازي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٤٤ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، النرشخي : تاريخ بخارى .

(١٤) ابن الأثير : الكامل ، م٧ ، ص٢١٩ ، وانظر أيضاً ، ابن كثير : البداية والنهاية ، ج١١ ، ص٢٣٠ .

(١٥) ابن الأثير : الكامل ، م٧ ، ص ٢٣٤ .

(١٦) ابن الأثير : الكامل ، م٧ ، ص ٢٣٨ـ٢٣٩ .

(١٧) ابن الأثير : الكامل ، م٧ ، ص ٢٤٣ .

(١٨ ، ١٩ ، ٢٠) ابن الأثير : الكامل ، م٧ ، ص ٢٤٦ .

(٢١ ، ٢٢) ابن الأثير : الكامل ، م٧ ، ص ٢٤٩ .

إلى جرجان «فدخلها بغير حرب»[23]. و «في هذه السنة كان بخراسان والجبال وباء عظيم هلك فيه خلق كثير لا يحصون»[24]؛ وفي السنة نفسها توفي الأمير نوح، و «تولى [من] بعده ولده عبدالملك»[25]. وفي العام التالي (٣٤٤هـ) جدد الأمير الساماني محاولاته لاستعادة الريّ، وانتهى الأمر بالصلح «على مالٍ يحمله ركن الدولة اليه؛ ويكون الريّ وبلد الجبل بأمره مع ركن الدولة»[26]. و «في هذه السنة وقع بالريّ وباء كثير مات فيه من الخلق ما لا يحصى»[27].

بيِّن مما سبق أن الريّ كانت مسرحاً لمعارك متواصلة؛ فقد حكمها السامانيون في الأعوام ٣٢٩هـ ـ ٣٣٠هـ، ٣٣٣هـ ـ ٣٣٥هـ، ٣٣٩ ـ ٣٤١هـ؛ ودخلها ركن الدولة عام ٣٣٠هـ ـ ٣٣٣هـ، و٣٣٥هـ ـ ٣٣٩هـ، واستقر الأمر له فيها منذ سنة ٣٤١ هـ فصاعداً.

وفي سنة ٣٥٥ هـ خرج «من خراسان جمع عظيم.. إلى الريّ بنيَّة الغزاة»[28]، وكانوا «جماعة من البدو الرحَّل من خراسان لا يقل عددهم عن عشرين ألفاً، خرجوا للجهاد.. وغرضهم الأساسي صدُّ تقدم البوزنطيين»[29]. «فاجتمع رؤساؤهم، وفيهم القفَّال الفقيه، وحضروا مجلس ابن العميد»[30]؛ وطلبوا «إمدادهم بالمال والرجال فوعدهم ابن العميد بعطاء معتدل»[31]؛ فألحّوا بطلب الخراج. «ولما تبيَّنوا أنه ليس في الامكان إشباع رغباتهم شرعوا في السلب والنهب. وهاجموا بيت ابن العميد الذي وقع جريحاً في هذا الشغب. ونجح ركن الدولة في إجلاء هؤلاء الخراسانين»[32].

وفي سنة ٣٥٩هـ خرج ابن العميد من الريّ لقتال الزعيم الكردي حسنويه «لكنَّه توفي في الطريق في صفر عام ٣٦٠هـ كما تقول الرواية الشائعة، أو عام ٣٥٩هـ في روايات أخرى»[33]. وكان برفقته ابنه ـ أبو الفتح ـ فعقد الصلح مع حسنويه وعاد إلى الريّ؛ «فأقامه [ركن الدولة] على الوزارة وظلَّ فيها مدة حكمه»[34].

(٢٣) ابن الأثير: الكامل، م٧، ص ٢٥٠.

(٢٤) ابن الأثير: الكامل، م٧، ص ٢٥٠.

(٢٥) ابن الأثير: الكامل، م٧، ص ٢٤٩، وانظر أيضاً، ابن كثير: البداية والنهاية، ج١١، ص٢٤٢.

(٢٦، ٢٧) ابن الأثير: الكامل، م٧، ص ٢٥٣.

(٢٨) ابن الأثير: الكامل، م٧، ص ٢٩٣.

(٢٩) تسترشتين: ابن العميد، دائرة المعارف الاسلامية، ج١، ص٣٥٥.

(٣٠) ابن الأثير: الكامل، م٧، ص ٢٩٤.

(٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤) تسترشتين: ابن العميد، دائرة المعارف الاسلامية، ج١، ص٣٥٥. ويبدو أن الخراسانيين قد عاثوا فساداً في الريّ، إذ يقول ابن خلكان: «لما انصرف أهل خراسان ـ في سنة خمس وخمسين وثلاثمائة، أيام الغزاة ـ من الريّ، بعد الحادثة التي جرت هناك.. شرع الرئيس أبو الفضل ابن العميد في بناء حائط عظيم حول دار مخدومه ركن الدولة». وفيات الأعيان، ج٥، ص١١١ ـ ١١٢.

أما عن وفاة ابن العميد فقد ذكر ابن الأثير أنها كانت في همذان عام ٣٥٩هـ (الكامل، م٧، ص٣١٩).

ثانياً ـ الحياة الثقافية في الريِّ :

كان ركن الدولة « حليماً ، وقوراً ، كثير الصدقات ، محباً للعلماء ، فيه برٌّ ، وكرم ، وإيثار ، وحسن عشرة ، ورئاسة ، وحنوٌّ على الرعية ، وعلى أقاربه »[٣٥]. ومن هنا اتخذ أبا الفضل بن العميد وزيراً له ، وأبا جعفر الخازن مستشاراً ورسولاً ، وعبد الجبار المعتزلي قاضياً للقضاة في الريِّ تحت إمرة ولده مؤيد الدولة[٣٦]. وقد اجتمع في الريِّ في عهده فقهاء ، وأدباء ، ومتكلمون ، وفلاسفة ، وعلماء فلك . ومن الطبيعي أن يتصل بعضهم ببعض ، وأن تدور بينهم محاورات ومناظرات ؛ وأن يأخذ الواحد عن الآخر شيئاً من علمه أو يجعل من رأيه موضوعاً لدراسة انتقادية .

أما وزير ركن الدولة فهو « أبو الفضل محمد بن العميد . . و « العميد » لقب والده ، لُقِّبَ بذلك على عادة أهل خراسان »[٣٧]. وكان والده « وزيراً لمرداويج »[٣٨]. ولـمّا كان ابن العميد خراسانياً فقد لجأ إليه أدباء خراسان وعلماؤها ملتمسين الرعاية في ظلّه . ومن هنا نفهم ما ألمح إليه أبو الحسن العامري ـ وهو خراساني ـ حين قال لابن العميد : « لقد قصدتك من خراسان لاقرأ عليك علم الحيل وجرَّ الثقيل »[٣٩]. وقد ولي ابن العميد « الوزارة لركن الدولة . . سنة ثمان وعشرين وثلثمائة »[٤٠] ، وعمل معه في كلٍّ من أرجان[٤١] ، والريِّ . و« توفي ابن العميد . . بالريِّ ، وقيل ببغداد سنة ستين وثلثمائة »[٤٢]. وذَكَرَ هلال ابن الصابيء أن ابن العميد توفي سنة ٣٥٩هـ ؛ والمرجّح أن ذلك كان في همذان[٤٣].

لقد وصف المقدسي « الريَّ » في هذه الفترة فقال : « بلد جليل ، بهيٌّ ، نبيل ، كثيرُ المفاخر . . علماؤه سراةٌ . . به مجالسُ ، ومدارسُ ، وقرائحُ . . أحدُ مفاخر الاسلام ،

---

(٣٥) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج١١ ، ص٣٠٣ .

(٣٦) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج١١ ، ص٣١٠ .

(٣٧) ابن خلكان (أبو العباس ، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ج٥ ، تحقيق د. إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٧٧ ، ص ١٠٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، ابن خلكان : وفيات الأعيان .

(٣٨) تسترشتين : ابن العميد ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١ ، ص ٣٥٤ .

(٣٩) أبو حيان التوحيدي (علي بن محمد بن العباس) : مثالب الوزيرين ، تحقيق د. ابراهيم الكيلاني ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٦١ ، ص٢٢٧ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين .

(٤٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٥ ، ص ١٠٤ .

(٤١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٢ ، تحقيق د. إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٣٤٨ . يقول : « أرجان ، وبها أبو الفضل ابن العميد وزير ركن الدولة بن بويه » .

(٤٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٥ ، ص ١٠٩ .

(٤٣) ابن الأثير : الكامل ، م٧ ، ص٣١٧ .

وأمَّهات البلدان ، به مشايخ ، وأجلَّة . . [و] دار الكتب الأحدوثة . . بأسفل الرُّوذة في خان . . اتخذها الصاحب ، [و] ليست بكثيرة الكتب »[٤٤] . ويبيِّن المذاهب الفقهية والكلامية المنتشرة في المدينة ، فيقول : إنَّ « الغلبة [فيها] للحنيفيين وهم نجَّارية . . وبالريِّ حنابلة كثير لهم جلبة »[٤٥] . كما أشار إلى الصراعات المذهبية بين سكان المدينة حين قال إنَّ « عالمهم يُضِلُّ . . كثيرُ الشغب »[٤٦] . ولعلنا نتذكر ها هنا ما جرى للأصولي المتكلم أبي بكر بن فورك الذي ناصر الأشعرية فـ«ـاضطهد بالريِّ لكثرة الاعتزال بها ، فطلبه أهل نيسابور ، وبنوا له مدرسة يُعَلِّمْ فيها »[٤٧] . وواضح أن لهذا الحدث ارتباطاً بوزير البويهيين في الريِّ الصاحب بن عبَّاد ، وقاضي القضاة الذي « استدعاه الصاحب إلى الريِّ سنة ٣٦٠هـ ، فبقي فيها مواظباً على التدريس إلى أن توفي سنة ٤١٥هـ »[٤٨] .

وحين توفي أبو الفضل بن العميد تولَّى ابنه ذو الكفايتين الوزارة « وعمره حينئذ اثنتان وعشرون سنة »[٤٩] . وكان « شاباً مرحاً قد أبطره الشباب والأمر والنهي »[٥٠]؛ فجلب على نفسه عداوة الكثيرين ولا سيما عضد الدولة . « ولما توفي ركن الدولة عام ٣٦٦هـ ، استبقاه خلفُه مؤيدُ الدولة في منصب الوزارة . لكن أبا الفتح أثار الجند على الصاحب بن عبَّاد القوي النفوذ ـ وكاتب مؤيد الدولة ـ فأُلْقِيَ به في السجن ، خشية الفتنة ، بتحريض عضد الدولة ، وعُذِّب ، واستصفيت أملاكه . وما زال يعرَّض للعذاب حتى وافته منيته »[٥١] .

---

(٤٤) المقدسي (شمس أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء) : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، تحقيق M.J, De Goeje ، ط٢ ، نشر E.J. Brill ، ١٩٠٦ ، مكتبة خياط ، نسخة بالأوفست ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص٣٩٠ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، المقدسي : أحسن التقاسيم .

(٤٥) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٣٩٥ .

(٤٦) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٣٩١ .

(٤٧) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ١ ، مطبعة خلف ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ٦٤ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا ، أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، ج ١ .

(٤٨) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٢٢ .

(٤٩) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج ٥ ، تحقيق د. س. مرجليوث ، مطبعة هندية بالموسكي ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ص ٣٤٨ .

(٥٠) ابن الأثير: الكامل، م٧، ص٣١٩.

(٥١) تسترشتين : ابن العميد ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١ ، ص ٣٥٥ .

وتولى الوزارة ـ بعد ذلك ـ أبو القاسم اسماعيل بن عبّاد[٥٢] الذي « كان أبوه وزيراً لركن الدولة »[٥٣]. وقد عمل الصاحب ـ في بداية أمره ـ كاتباً لسرّ مؤيد الدولة ؛ ومن هنا صحبه إلى بغداد سنة ٣٢٨هـ لخطبة ابنة عمه معزّ الدولة ؛ وظلّ معه حتى رُفِعَ سنة ٣٦٦هـ إلى منصب الوزارة[٥٤]. « ولما توفي مؤيد الدولة عام ٣٧٣هـ وانتقل الحكم إلى فخر الدولة أقرّه فخر الدولة في منصبه . وظل يشغل منصب الوزير الأكبر إلى أن توفي »[٥٥].

ومع اختصاص الصاحب بمؤيد الدولة ـ في أول حياته ـ فانه كان من رواد مجلس أبي الفضل بن العميد . وقد ذكر أبو حيان التوحيدي ما يشير إلى علاقة الصاحب بكلٍّ من أبي الفضل ، ومسكويه ، فقال : « كان ابن عبّاد [قد] ورد الريَّ سنة ثمان وخمسين مع مؤيد الدولة ، وحضر مجلس ابن العميد أبي الفضل ، وجرى بينه وبين مسكويه كلام ووقع تجاذب »[٥٦].

عُرف الصاحبُ بأنه من المعتزلة ؛ وقد درس في بغداد على أبي سعيد السيرافي الذي تشير بعض الأخبار إلى نزعته المعتزلية[٥٧]. وذكر أبو حيان التوحيدي أنه جرى ذات ليلة ـ في الريّ ـ حديث أبي سعيد فـ« كان ابن عبّاد يتعصب له ويقدّمه على أهل زمانه »[٥٨].

وقد اجتمع في مجلس الصاحب بن عبّاد أدباء ، وفلاسفة ، وأطباء ، من بينهم أبو حيان التوحيدي ، وأبو الحسن البديهي ، وأبو الحسن الطبري . ويستفاد من الأخبار التي نقلها التوحيدي أن الصاحب كان يقدّم علماء الكلام ، وأهل النظر ، على سواهم من أهل النصّ ؛ إذ قال في معرض ذمّه : إنه عادى مفسّري القرآن ، والمحدّثين ، والفقهاء ، « وطردهم ، ونفاهم »[٥٩]. ولا ينبغي أن تخدعنا عبارة التوحيدي فتوهمنا بأن الصاحب كان ملحداً ؛ فكلّ ما يُفهمُ منها هو معاداته لأصحاب العلوم النقلية وتقديمه لأصحاب العلوم العقلية . وتفسّر لنا هذه الواقعةُ تعصُّبهُ لأبي سعيد السيرافيّ ، ومحاورته لمسكويه ، وحصوله على كتب العامريّ من أبي الحسن الطبري طبيب ركن الدولة ، ومداومته النظر فيها[٦٠].

(٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥) شتروثمن : ابن العميد ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١ ، ص ٣٣٤ ، وانظر أيضاً ، المنيني (أحمد بن علي بن عمر بن صالح الطرابلسي) : شرح اليميني المسمى بالفتح الوهبي على تاريخ أبي نصر العتبي ، ج١ ، جمعية المعارف ، المطبعة الوهبية ، القاهرة ، ١٢٨٦هـ ، ص١١٥ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، المنيني : الفتح الوهبي . وانظر ابن الأثير : الكامل م ٧ ، ص ٣٢٨ .

(٥٦) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص ٣٠٦ .

(٥٧) الأنباري (أبو البركات عبدالرحمن بن محمد) : نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، جمعية إحياء مآثر علماء العرب ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ٢٠٦ .

(٥٨) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص ٢٦٤ .

(٥٩) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص ١١٧ .

(٦٠) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص ٨٢ .

ثالثاً ـ الأحوال السياسية في الدولة السامانية :

يرى بعض الجغرافيين أن خراسان مؤلفة من إقليمين : خراسان الغربية وأبرز مدنها نيسابور ، وبلخ ، ومرو ، وهُراة ؛ وخراسان الشرقية وتعرف ببلاد ما وراء النهر ، وأبرز مدنها بخارى العاصمة ، ونسف أو نخشب ، وسمرقند . وواضح أن هؤلاء الجغرافيين قد اعتبروا أن نهر جيحون يقسم خراسان إلى إقليمين . لهذا شاع إطلاق لفظ « خراسان » على الجزء الغربيِّ من الاقليم ، بينما شاع إطلاق لفظ « ما وراء النهر » على الجزء الشرقيِّ منه ؛ على الرغم من أن هذين الجزئين كانا حتى نهاية القرن الرابع الهجري ـ وهي الفترة التي تعنينا أحداثها ـ إقليماً واحداً .

لقد أدى التقسيم الجغرافي السابق إلى خلق وَهَمٍ في الأذهان . فاذا قيل « **تفلسف أبو الحسن العامريّ بخراسان » ظنَّ السامع أنه تفلسف بنيسابور أو بلخ ، ولم يخطر بباله أن الرجل تفلسف في بخارى أو غيرها من مدن ما وراء النهر** . لذا وجدنا أنَّ من الضروريّ النَّصّ على هذه المسألة وتوضيحها لأهميتها في الفهم الصحيح للنصوص التاريخية المتعلقة بحياة أبي الحسن العامري . ويكفينا أن نستشهد على ما سبق بما ذهب إليه المقدسي حين قال إن خراسان إقليمٌ واحدٌ على الرغم مما ذهب إليه أبو زيد البلخي ؛ « إذْ المشهور في الاسلام أنهم [أي السامانيين] ملوكُ خراسان . . [كما] أنَّ أبا عبدالله الجَيْهَاني أيضاً إمام في هذا العلم ، وهو لم يفرِّق خراسان(٦١)» . ومَنْ أدرى بالدولة ممن كان وزيراً فيها؟ ! . و«ذكر أبو الحسن [عبدالرحمن بن محمد] النَّيسابوري في كتابه « خزائن العلوم» أن مدينة بخارى من جملة مدن خراسان ولو أن نهر جيحون يقع بينهما»(٦٢) .

وبدأ عهد السامانيين ـ حكام خراسان ـ بتولي اسماعيل بن أحمد سنة ٢٨٧هـ . وكانت عاصمتهم سَمَرْقَنْدُ ، فرحل عنها اسماعيل إلى بخارى . ولما توفي (٢٩٥هـ) تولى ابنه أحمد الملقَّب بالشَّهيد لأنه قُتِلَ سنة ٣٠١هـ . « ثم جلس ابنه نصر ، وكان . . وزيره أبو الفضل بن يعقوب النَّيسابوري ، ثم أبو الفضل [محمد بن عبيدالله] البلعمي ، ثم أبو عبدالله [محمد بن أحمد] الجَيْهَاني(٦٣)» الذي كان من كبار الكُتّاب والجغرافيين في عصره . وفي عهد نصر انتشرت الدعوة الاسماعيلية في الدولة كما سنبين ذلك في دراستنا للحياة

---

(٦١) المقدسي : أحسن التقاسيم، ص٦٨ .

(٦٢) النرشخي : تاريخ بخارى ، ص ٢٧ . .

(٦٣) المقدسي : أحسن التقاسيم، ص ٣٣٧ . وانظر أيضاً الكرديزي : زين الأخبار، ص٣٤ .

الثقافية في خراسان . وقد قُتِلَ نصر « وكان لقبه السعيد . وجلس من بعده ابنه نوح »[٦٤] .
و « أوّل وزرائه أبو الفضل محمد بن أحمد الحاكم الجليل (٣٣١هـ ـ ٣٣٥هـ) . ثم أبو ذر محمد بن يوسف (٣٣٥هـ ـ ٣٤٣هـ) . . »[٦٥] والد الفيلسوف أبي الحسن العامري . وسوف نتحدث عنه بشيء من التفصيل عند بحثنا عن حقيقة « أبي الحسن بن أبي ذر محمد بن يوسف العامري النّيسابوري » الذي نسب اليه كتاب « السعادة والاسعاد في السيرة الانسانية » .

لقد اشتهر الملوك السامانيون بحبهم للعلم والنظر ، وإجلالهم للعلماء الذين كانت « لهم مجالسُ عَشِيَّاتِ جُمَعِ شهر رمضان للمناظرة بين يديِّ السلطان . فيبدأ هو فيسأل مسألةً ثم يتكلمون عليها . . وميلهم إلى مذهب أبي حنيفة . . [و كانوا] يختارون أبداً أفقه من ببخارا ، وأعفَّهم ، فيرفعونه ، ويصدرون عن رأيه . . مثل الشيخ الامام الجليل محمد بن الفضل[٦٦] . حتى أن الناس قد ترافعوا ذلك فهم يشيرون إلى من يكون بعده . ألا ترى إلى اشارتهم إلى الحاكم الامام محمد بن يوسف لأنه أفقه الكهول وأصونهم »[٦٧]؟! .

وسوف نرى ـ في حديثنا عن الحياة الثقافية في خراسان ـ أن الموقف المتسامح للملوك السامانيين من أصحاب العقائد المختلفة قد أدّى إلى حركة ثقافية عظيمة في علم الحديث ، والفقه ، والتفسير، وعلم الكلام السُّنِّي (الماتريدية) ، والشيعيِّ (الحركة الاسماعيلية والقرمطيَّة) . ومن ثم فان انتشار هذه العلوم والعقائد ـ وبخاصة في عهد الأمير نصر بن أحمد (٣٠١هـ ـ ٣٣١هـ) ـ قد أثّر بلا ريب في التكوين الفلسفي لأبي الحسن العامريِّ . كما كان للمجالس العلمية التي عقدها الأمير نوح بن نصر أثرها في الفيلسوف كما سنرى لاحقاً . يضاف إلى هذا أن حرص الملوك السامانيين على اتخاذ الفقهاء والأدباء وزراء لهم قد شجع الحركة الثقافية ، وجعل من بخارى العاصمة الثقافية للعالم الاسلامي شرقي العراق . وفي ظل هؤلاء الوزراء ذوي الثقافة العالية عاش العامريُّ الفيلسوف مثلما عاش عشرات الفقهاء والأدباء والشعراء .

---

(٦٤) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص٣٣٧.

(٦٥) قحطان عبدالستار الحديثي : خراسان في العهد الساماني ، (رسالة دكتوراة مرقونة على الآلة الكاتبة) ، جامعة بغداد ، ١٩٨٠ ، ص ٢٠٦ .

(٦٦) هذا هو ابو الفضل ، محمد بن احمد بن الفضل الذي اشتهر باسم الحاكم الجليل ، كان وزيراً لنوح الأول (٣٣١هـ ـ ٣٣٥هـ).

(٦٧) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص٣٣٩.

ولما توفي الأمير نوح الملقَّب بالحميد « أجلسوا ابنه نصراً يوماً واحداً »[٦٨]، ثم خلعوه وأجلسوا أخاه عبد الملك (٣٤٣هـ ـ ٣٥٠هـ) . وتولى من بعد هذا منصـور بن نـوح (٣٥٠هـ ـ ٣٦٦هـ) . وكـان « وزيره أمـيرك بلعمي ثم العُتْبي [أبـو جعفـر أحمـد بن الحسين] ؛ ثم رُدَّ البلعمي ، ثم رُدَّ العُتْبي . فلما مات سَمُّوه السديد ، وأجلسوا ابنه نوحاً . وكان حاجبه [أبو العباس] تاش . . وصاحب جيشه [أبو الحسن محمد] بن سيمجور ، ثم ولأّها تاش ؛ ثم رَدَّ أبا الحسن بن سيمجور . و[كان] وزيره ابن الجَيْهاني ؛ ثم ابن العُتْبي [أبو الحسين عبيدالله بن أحمد] ، ثم المُزْنيُّ [أبو الحسن] ، ثم الاصطخريُّ [أبو محمد عبـد الرحمن الفارسي] ، ثم عبدالله بنَ عزيز ، ثم أبو علي محمـد بن عيسى الدامغاني »[٦٨] . وقد امتد حكم نوح الثاني من سنة ٣٦٦هـ وحتى سنة ٣٨٧هـ . ونظراً لأهمية الفترة التي تولى فيها الأمير نوح الثاني في دراسة سيرة العامري فان علينا أن نعطي لأحداثها ورجالات الدولة فيها اهتماماً خاصاً .

أبو الحسن محمد بن سيمجور :

لَـمَّـا توفي الأمير منصور بن عبد الملك سنة ٣٦٦هـ « ببخارى . . وَلِـيَ الأمر من بعده ابنه أبو القاسم نوح ، وكان عمره . . ثلاث عشرة سنة »[٦٩] . ونظراً لصغر سنه فقد خشي الأوصياء عدم المبايعة له . و « كان أبو الحسن محمد بن ابراهيم بن سيمجور ، إذ ذاك ، صاحب الجيش بنيسـابـور . . [التي] كانت مقـرّاً لكلِّ من يتولى قيادة الجيوش بخراسان »[٧٠] . ولما كانت هذه الوظيفة معدودة « فوق رتبة الوزارة ، في الدولة السامانية ، وأمور خراسان كلُّها بيد من يتولاها ، ولا يراجع السلطان الا في بعض الأمور المهمة »[٧١] ؛ فقد حرص الأوصياء على استمالة ابن سيمجور .

كان والـد أبي الحسن بن سيمجـور « مولى لاسماعيل بن أحمد الساماني ؛ سُمِّيَ «سيمجور» لجماله . . [وقد] علا أمره في أيام الأمير أحمد بن اسماعيل [ت ٣٠١هـ] فكنَّاه بأبي عمران ، وولاه سجستان ، فحسنت فيها سيرته ، واستبدت طريقته ، وتقيَّلت به أولاده وأحفـاده »[٧٢] وكـان ابـراهيم « أمـيراً فاضلاً . . ذكره الحاكم [النَّيسابوري] في

(٦٨) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٣٣٨.

(٦٩) ابن الأثير: الكامل، م٧، ص٣٦٧.

(٧٠) المنيني: الفتح الوهبي، ج١، ص٨٩.

(٧١) المنيني : الفتح الوهبي، ج١، ص٩٠، وانظر أيضاً ص ١٠٥ .

(٧٢) المنيني : الفتح الوهبي، ج١، ص٥٠.

« التاريخ » وقال : ابراهيم بن سيمجور الأمير بن الأمير. . الأديب ، العالم ، العادل. . وَلِيَ إمارة بخارى غير مرة ، وله بها آثار مذكورة ، وكذلك وَلِيَ مرو ونيسابور وهَراة »[٧٣].

أما ابنه أبو الحسن محمد فـ«يصفه رجال الدين بأنه كان أميراً عادلاً يخشى الله. . وتصفه بعض المصادر الأخرى بالقسوة . وتنقسم الروايات عن أيام خلعه قسمين : فبعضها تحيّز للوزير العُتْبي (كالعُتْبي المؤرخ والمؤلفين الذين اعتمدوا على روايته كابن الأثير ، وميرخوند ، وغيرهما) ، وتحيَّز البعض الآخر لأبي الحسن (كالكرديزي ، والعوفي ، وحمدالله القزويني) . . »[٧٤].

وقد وصف الحاكم النّيسابوري أبا الحسن بأنه « من الحكماء ذوي الألباب لفطنته . . ولسانه ، وقلمه . . وَلِيَ نيسابور وهَراة وسجستان نيِّفا وثلاثين سنة على السداد والاستقامة للسلطان ، ورعاياه منه راضون ، والمسلمون في أمن ودعة »[٧٥]. وقام ـ فيما يقول الكرديزي ـ « بأعمال كثيرة حسنة للرعية ، ونشر العدل ، وأقام سياسة حميدة ، وأتى برسوم جميلة ، وكان دائماً يجالس أهل العلم ، ويتنكب كلّ المساوىء التي كانت تقع قبله »[٧٦].

لقد وُلِّي أبو الحسن بن سيمجور خراسان ثلاث مرات : ٣٤٧ـ٣٤٩هـ ، و٣٥٠ـ٣٧١هـ ، و٣٧٦ـ٣٧٨هـ . ويبدو أنه كان متشدداً في أثناء ولايته الأولى ، إذ يقول الكرديزي : « ارتكب الأمير أبو الحسن كثيراً من الحيف في نيسابور ، فكانت التظلمات منه مستمرة تأتي إلى حاضرة بخارى ؛ ثم عزل في جمادى الآخرة سنة تسع وأربعين وثلاث مائة »[٧٧]. أما في ولايته الثانية فكان « أميراً مستقلاً لم يخضع للسامانين الا بالقدر الذي كان يروقه . وعندما ارتقى العرش نوح الثاني . . غمر أبا الحسن بنعمته ، وخلع عليه لقب ناصر الدولة ، وتزوج من ابنته »[٧٨].

---

(٧٣) السمعاني (أبو سعد ، عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي) : الأنساب ، ج١ ، تحقيق محمد عوامة ، نشر محمد أمين دمج ، بيروت ، مطبعة محمد هاشم الكتبي ، دمشق ، بلا تاريخ ، ص ٢٢٧ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، السمعاني : الأنساب .

(٧٤) بارتولد : أبو الحسن بن سيمجور ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١ ، ص٤٤٩ .

(٧٥) السمعاني : الأنساب ، ج ، ص٢٢٧ .

(٧٦) الكرديزي : زين الأخبار ، ص٤٨ .

(٧٧) الكرديزي : زين الأخبار ، ص٤٥ .

(٧٨) بارتولد : أبو الحسن بن سيمجور ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١ ، ص٤٤٩ .

وفي التاريخ أن أبا الحسن محمد كان يحب مجالسة العلماء ، والفقهاء ، والمتكلمين ، والفلاسفة . وروى عبد القاهر البغدادي خبر مناظرته لابراهيم بن مهاجر الكرّامي في مجلس ابن سيمجور ، فقال :

« ناظرت ابن مهاجر هذا في مجلس ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن ابراهيم بن سيمجور صاحب جيش السامانية في سنة سبعين وثلاثمائة في هذه المسألة ، وألزمته فيها أن يكون المحدود في الزنى غير الزاني ، والمقطوع في السرقة غير السارق ؛ فالتزم ذلك . فألزمته أن يكون معبوده عَرَضاً لأن المعبود عنده اسم ؛ وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالَّةٌ في جسم قديم ؛ فقال : المعبود عَرَضٌ في جسم القديم ، وأنا أعْبُدُ الجسمَ دون العَرَض . فقلت له : أنت إذن لا تعبد الله عزَّ وجلَّ لأن الله تعالى عندك عرض ؛ وقد زعمت أنك تعبد الجسم دون العرض »[79] .

وبيِّنٌ مما سبق أن أبا الحسن بن سيمجور أميرٌ متمكِّنٌ في خراسان . وكان له في نيسابور منازل ، وقصور ، وضياع مشهورة ؛ فحين ذكر أبو نصر العُتْبي المؤرِّخ هذه المدينة قال : « لآل سيمجور بها رباع وقصور »[80] . ولـمَّا كان أمير بخارى وكبار رجال دولته على معرفة بمكانة آل سيمجور ، وقوَّتهم ، ونفوذهم في غرب خراسان ، فقد كانوا يستشيرونهم ، ويولُّونهم قيادة الجيوش ، ويعملون على استمالتهم بطرق شتَّى .

أبو الحسين عبيد الله بن أحمد العُتْبي :

ذهب جلُّ المصادر والمراجع ـ القديم منها والحديث ـ إلى أن الأمير نوح بن منصور ولَّى أبا الحسين العُتْبي الوزارة سنة ٣٦٥هـ . إلا أن الكرديزي خالفهم وقال : إنَّ نوح بن منصور قد ولَّى أبا « الحسين عبيد الله بن أحمد العُتْبي الوزارة في ربيع الآخر سنة سبع وستين وثلاثمائة »[81] . وإذا أردنا الفصل في هذه المسألة التي ستحدد زمن انتقال الفيلسوف أبي الحسن العامري إلى بخارى فانَّ علينا أن نستعرض روايات المؤرخين الأقرب عهداً بتلك الأحداث ونحلِّلها .

---

(٧٩) البغدادي (عبدالقاهر بن طاهر بن محمد الأسفرائيني) : الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مطبعة المدني، القاهرة، بلا تاريخ، ص٢٢٤-٢٢٥ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، عبدالقاهر البغدادي : الفرق بين الفرق.

(٨٠) المنِّيني : الفتح الوهبي، ج١، ص١٥٣ .

(٨١) الكرديزي : زين الأخبار، ص٥٣.

لقد ذهب المقدسي الذي ألّف كتابه « أحسن التقاسيم » سنة ٣٧٥هـ[٨٢] إلى أن وزراء نوح هم « ابن الجَيْهَاني ثم ابن العُتْبي ثم المزني ثم الاصطخريُّ ثم عبد الله بن عزيز ثم أبو علي محمد بن عيسى الدامغاني »[٨٣]. أما والد الأمير نوح (الأمير السديد منصور) فقد توفي ، فيما يقول النرشخي ، « يوم الأحد في السادس عشر من شهر المحرم سنة خمسة وستين وثلثمائة »[٨٤]، وتولَّى أبو القاسم نوح « المُلْكَ يوم الاثنين ، وبايعوه ، وصار أبو عبدالله محمد بن أحمد الجَيْهَاني وزيراً له ، ثم اعتذر لشيخوخته »[٨٥].

وبناء على ما سبق فان الأمير نوح بن منصور قد تولَّى في منتصف المحرم سنة ٣٦٥هـ، واتخذ الجَيْهَاني وزيراً ، ثم اتخذ العُتْبي وزيراً من بعده . لكن حمد الله القزويني يقول في « تاريخ كزيده » إنَّ الأمير منصور قد « توفي في منتصف شوال سنة خمس وستين وثلاثمائة »[٨٦]. وأما ابن كثير فيقول إن الأمير توفي في منتصف شوال سنة ٣٦٦هـ[٨٧]. فاذا أخذنا ترتيب الشهور في اعتبارنا كان من المنطقي أن يتولَّى الجَيْهَاني الوزارة في المحرَّم لمدة شهرين أو ثلاثة ، ثم يتولاها العُتْبي . ومن المنطقي أيضاً أن يستمر في عمله لمدة سنتين وبضعة أشهر ليتولَّى العُتْبي الوزارة من بعده . أما إذا كان الأمير قد تولَّى في منتصف شوال من سنة ٣٦٥هـ ، فمن غير المعقول أن يكون العُتْبي قد تولَّى الوزارة في ربيع الآخر من العام نفسه . ومن الضروري في هذه الحالة أن يكون العُتْبي قد وُلِّيَ الوزارة إما في ربيع الآخر من سنة ٣٦٦هـ ـ في حالة استمرار الجَيْهَاني في منصبه لمدة عام ونيِّف ـ أو ٣٦٧هـ . والوضع قريب من هذا في حالة أخذنا برواية ابن كثير.

إنَّ رواية القزويني (القرن الثامن الهجري) أقربُ إلى تدعيم رواية الكرديزي (القرن الخامس الهجري) . أما النرشخي فانه لم يحدد زمن تولِّي العُتْبي الوزارة . ولكن إذا تذكرنا أنَّ الأمير كان قد شاور أبا الحسن بن سيمجور في اتخاذ العُتْبي وزيراً ؛ وأن العُتْبي سعى إلى عزل ابن سيمجور لموقفه السلبي منه حيث نجح في مسعاه سنة ٣٧٠هـ ، كان الأرجح في الظنِّ تولِّي العُتْبي الوزارة في ربيع الآخر من سنة ٣٦٧هـ .

ويرجع النزاع بين ابن سيمجور وابن العُتْبي الى الفترة التي تلت تولِّي الأمير نوح الثاني مقاليد الحكم، فانه لـمَّا أراد « أن يولِّيَ الوزارة أبا الحسين العُتْبي تشاور مع أبي الحسن بن

(٨٢) المقدسي : أحسن التقاسيم، ص٩.
(٨٣) المقدسي : أحسن التقاسيم، ص٣٣٨.
(٨٤) النرشخي : تاريخ بخارى ، ص١٣٣.
(٨٥) النرشخي : تاريخ بخارى، ص١٣٤.
(٨٦) حمد الله القزويني : تاريخ كزيده ، نص منقول في كتاب النرشخي «تاريخ بخارى»، ص١٤٣.
(٨٧) ابن كثير : البداية والنهاية، ج١١ ، ص٣٠٤.

سيمجور ـ الذي كان أمير الأمراء ـ فأجابه بأن العُتْبي متحلٍّ بجميع مزايا الوزارة ولكنه شابٌ ، ولا يُحْمَدُ الشبابُ في الوزارة ؛ فخالفه الأمير نوح »[٨٨] . و « في ربيع الآخر سنة سبع وستين وثلاثمائة فُوِّضَتْ الوزارةُ إلى أبي الحسين عبيد الله بن أحمد العُتْبي ، فقام على ميعة شبابه بالأمر . . حتى استقامت بحسن تدبيره الأمور ، واستطارت هيبة تلك الدولة شرقاً وغرباً »[٨٩] . ومع ذلك فان ما قاله ابن سيمجور للأمير نوح عن العُتْبي قد كدَّر صفو العلاقة التي كانت بينهما إذ يؤكد النرشخي أنه « بهذا السبب اغبرَّت العلاقة بين العُتْبيِّ وسيمجور ، فسعى الوزير غاية السعي حتى وجد حسامُ الدولة تاش . . السبيلَ إلى الامارة في خدمة الأمير نوح »[٩٠] . « وكان أبو العباس هذا من جملة فتيان أبي جعفر العُتْبي أي عبيده ومواليه . وأبو جعفر العُتْبي [هو] والد أبي الحسين أو أحد أقربائه ، كما ذكر الكرماني . . أهداه إلى الأمير السديد أبي صالح منصور بن نوح إيثاراً له . . بخدمته على نفسه ، لكيسه وذكائه . . فاستتمَّ الوزير أبو الحسين العُتْبي الصنيعة »[٩١] بتقديم تاش ، وتوليته منصب الحجابة الكبيرة .

وعلى كلِّ حال فان الوزير العُتْبي عزل أبا الحسن بن سيمجور من منصبه بطريقة مهينة في أواخر سنة ٣٧٠هـ ، وأمره بالمسير إلى سجستان ، وإخماد فتنة الأمير خلف بن أحمد . ولـمَّا قرأ الرسول على أبي الحسن كتاب العزل ـ علانيةً أمام الحضور كما أوصاه الوزير ـ قال أبو الحسن : « أنا والي خراسان ، وولدي أبو علي رئيس الجيش . والله إني سأظهر لهؤلاء النجم بالنهار . وقُرِعَ الطبلُ ، وخرج الجيش . فلما وصل الخبر إلى أبي الحسين العُتْبي ضاق صدره ، وندم على ما كان قد قال »[٩٢] .

لقد « كان الأمير أبو الحسن كثير المكر والاحتيال »[٩٣] فلجأ إلى الخدعة ، وأرسل « ثقات نيسابور مع أبي نصر أحمد بن علي الميكالي فأعتذروا عنه ؛ فَسُرَّ أبو الحسين العُتْبي »[٩٤] . وتظاهر أبو الحسن أيضاً بأنه انصاع لأمر العزل فسلَّم قيادة الجيوش ـ بناء

(٨٨) حمد الله القزويني : تاريخ كزيده، الباب الرابع، الفصل الثاني، والنص مترجم في كتاب النرشخي «تاريخ بخارى» ص١٤٤ .

(٨٩) المنيني : الفتح الوهبي، ج١، ص٩٠ .

(٩٠) النرشخي : تاريخ بخارى، ص ١٤٤ .

(٩١) المنيني : الفتح الوهبي، ج١، ص٩٦، ٩٧ .

(٩٢) الكرديزي : زين الأخبار، ص٥٣ .

(٩٣) الكرديزي : زين الأخبار، ص٥٠ .

(٩٤) الكرديزي : زين الأخبار، ص٥٤ .

على طلب الـوزير ـ لأبي العباس تاش[٩٥] الذي « جاء . . نيسابور منتصف شعبان سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة ، فأقام السَّنَةَ هناك »[٩٦].

وفي هذا الوقت هاجم عضدُ الدولة « فخرَ الدولة ـ وهو أخوه ـ لاجلائه عن ولايته التي كان أبوه ركن الدولة أوصى بها له »[٩٧]. ففرَّ فخرُ الدولة إلى جرجان واحتمى بشمس المعالي قابوس بن وشمكير[٩٨]. فطلب عضد الدولة من أخيه مؤيد الدولة التوجه لحرب فخر الدولة وشمس المعالي. فخرج هذا من الريِّ متوجهاً نحو جرجان[٩٩] وهزمهما ؛ فذهبا إلى نيسابور واحتميا بأبي العباس تاش . وسرعان ما أرسل الأميرُ نوح إلى أبي العباس طالباً مساعدتهما في استعادة جرجان ؛ فتوجه تاش وحاصر مؤيد الدولة ؛ ثم انقلبت الأحوال عليه فانهزم ، وعاد إلى نيسابور[١٠٠].

وبينما كان تاش مشغولاً بحرب مؤيد الدولة كان أبو الحسن بن سيمجور منهمكاً بالعمل على استرداد منصبه ؛ فشكا للأمير أبي الحسن فائق بن عبد الله ـ من أكابر الدولة السامانية ـ ما فعله به أبو الحسين العُتْبي . وداوم على هذا حتى « أشار فائق عليه بطائفة من الغلمان السديدية[١٠١] الذين كانوا رؤوس أضرابهم في السَّفَهِ والشغب . . ودسَّ اليهم من أغـراهم به . . حتى تآمروا بينهم على قتله ، وتجمعوا على الفتك به ، مغتنمين خلوَّ بخارى عمن يحتمي له أو يحامي عليه . وأحسَّ أبو الحسين بما دُبِّرَ من الأمر . . فشكا إلى الأمير الرضيِّ صورة الحال ، وما أرصد به من الاغتيال ؛ فبعث اليه بعدَّةٍ من القُوَّاد لمرافقته إلى الدار . . فتسامع طائفة من المشتركين في التدبير عليه بخبره ، فطاروا بأجنحة الركض على أثره ، ووضعوا فيه السيوف والدبابيس حتى أثخنوه ضرباً وحطماً »[١٠٢].

وأشفق الحـرسُ الـذين رافقوه على أنفسهم فتخلَّوا عن نصرته « وترك في الشارع صريعاً ، يمجُّ دماً نجيعا ، وعندهم أنه قُتل وأن ليس للحياة اليه سبيل . ونقل كما هو إلى باغٍ[١٠٣] قريب ليراعى ما يحدث من الرأي في غده . فلما غشيه موج الظلام . . أنَّ أنَّةً

(٩٥) المنِّيني : الفتح الوهبي ، ج١ ، ص١٠٢ .
(٩٦) الكرديزي : زين الأخبار ، ص٥٤ .
(٩٧) المنِّيني : الفتح الوهبي ، ج١ ، ص١٠٦ .
(٩٨) المنِّيني : الفتح الوهبي ، ج١ ، ص١٠٧ .
(٩٩) المنِّيني : الفتح الوهبي ، ج١ ، ص١٠٨ .
(١٠٠) المنيني : الفتح الوهبي ، ج١ ، ص١٠٩-١١٤ .
(١٠١) أي المنسوبين إلى الأمير السديد منصور بن نوح .
(١٠٢) المنِّيني : الفتح الوهبي ، ج١ ، ص١٢١ .
(١٠٣) الباغ : كلمة فارسية معناها «الكَرْمُ» .

سمعها الباغيان[١٠٤] فبادرا اليه ، فاذا به رَمَقٌ . . فسعى [أحدهما] إلى دار السلطان مخبراً بثبات حسّه . . حتى أُمِرَ به فنقل إلى القُهَنْدِز[١٠٥] ، وأُلْزِمَ الأطباءُ المثابرةَ عليه ، طمعاً في انتعاشه ؛ فاستصعب داؤه على الدواء وقضى الله على عمره بالانقضاء . وقضى لسبيله ، عظيم القدر والخطر ، كريم الورد والصدر »[١٠٦] وذلك في سنة ٣٧٢هـ .

وصل نبأ مقتل الوزير العُتْبي في الوقت الذي كان أبو العباس تاش يتشاور فيه مع ركن الدولة وشمس المعالي وكبار المسؤولين في نيسابور في طلب المدد من بخارى لِتُعينَهُمْ على قتال مؤيد الدولة من جديد . واسْتَدْعَى الأميرُ نوح تاشَ إلى بخارى فحضر « وتتبَّع الجناة على أبي الحسين . . فطبَّقهم . . بالقتل والتدمير . . وعمَّهم بالنفي عن بلادهم »[١٠٧] .

لقد انتهز أبو الحسن محمد بن سيمجور فرصة رحيل تاش إلى بخارى ، والفوضى التي وقعت إثر اغتيال خصمه العُتْبي ، وتعيين أبي الحسن المزني وزيراً مكانه ، فانكفأ « عن سجستان إلى خراسان من غير أمر صدر إليه من السلطان »[١٠٨] على أمل أن يضع بخارى أمام أمر واقع . لكنَّ الوزير المزني كتب اليه يؤنبه ويأمره بتسليم السلطة في نيسابور إلى ابنه أبي علي محمد على أن يعود هو إلى سجستان للمحافظة عليها .

ومع أن أبا الحسن بن سيمجور تظاهر بالطاعة ورحل إلى سجستان الا أن ابنه اغتنم

---

(١٠٤) أي قيَّما الكرم .

(١٠٥) القُهَنْدِز : القلعة القديمة في بخارى .

(١٠٦) المنِّيني : الفتح الوهبي ، ج ١ ، ص ١٢٢ . لم يكن للشعراء والأدباء ، والفلاسفة ، رأي واحد في رجال السياسة ، فمنهم من يتْبع مصالحه ، فيمدحُ إذا أُعْطي ، ويهجو ، ويسفُّ ، إذا منع ، ومن هؤلاء أبو بكر الخوارزمي ، وبديع الزمان الهمذاني . على أن أقوال هؤلاء لا تخلو من شيء من الحقيقة ، التي ربما تفسر رحيل العامري من بخارى ، وتركه مجلس أبي الحسين العُتْبي بعد ثلاث سنوات فقط من مجيئة اليه . يقول بديع الزمان الهمذاني ، مثلاً : « أبو الحسن بن كثير خذله الله ، لا يكاد يُرى الخيرُ من ابن واحد ، أفنترجوه من ابن كثير » . (ابراهيم الأحدب الطرابلي : كشف المعاني عن رسائل بديع الزمان الهمذاني ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٨٩٠ ، ص ١٧) . ويقول : «إني لا أغلط في قوم أميرهم صبي [هو نصر بن أحمد بن اسماعيل الساماني] ، ولا في دولة عميدها خصيٌ [يقصد الأمير فائق من موالي الأمير نوح بن نصر ، وكان خصيّاً] ، وسنانها خَلَقي ، ونصيرها شقي ، وعدوُّها قوي» (ص ١٩) . أما أبو بكر الخوارزمي فقد كان يعيش في نيسابور حين لحقت الهزيمة بقائد جيوش خراسان أبي العباس تاش سنة ٣٧١هـ . وقد شَمِتَ الخوارزمي بتاش وبأبي الحسين العُتْبي الوزير في بخارى وهجا الأخير بأبيات ، فكتب العُتْبي إلى القائد تاش ، لَمّا بلغته ، في مصادرة أموال الخوارزمي ، وقطع لسانه . وواضح أن الوزير لم يكن من اللذين يحلمون أو يتحالمون أمام هجاء الشعراء وأضرابهم ، وكان الأليق بمكانته ، ونَسَبِهِ ، أن يُعْرِضَ عن هذا اللغو . (انظر في هذه المسألة ، الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل) : يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ، ج٤ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٧٧هـ ، ص٢٨٠ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، الثعالبي : يتيمة الدهر .

(١٠٧) المنِّيني : الفتح الوهبي ، ج١ ، ص١٢٥ . وانظر أيضاً ، ابن الأثير: الكامل ، م٧ ، ص٣٩٨-٣٩٩ .

(١٠٨) المنِّيني : الفتح الوهبي ، ج١ ، ص١٢٥ . وانظر أيضاً ، ابن الأثير: الكامل ، م٧ ، ص٤٠٨ .

فرصة غياب تاش عن خراسان فكتب إلى الأمير فائق الخاصة في بخارى يستحثه على مخالفة تاش، والخروج عن طاعته؛ « فوجده سمح القياد إلى المراد.. واجتمعا بنيسابور.. وبدأ أبو علي بمصادرة عمال أبي العباس تاش بنيسابور ومطالبتهم بما كان تحت أيديهم من أمواله.. حتى اضطر تاش إلى مناهضتهما.. وبرز من بخارى إلى آمل الشط.. وتردد السفراء فيما بين الفريقين فوقع الاتفاق على أن تكون نيسابور لتاش، وبلخ لفائق، وهُراة لأبي علي »[109].

وكان تاش قد اقنع أمير بخارى بعزل الوزير المزني وتعيين أبي محمد عبد الرحمن الفارسي مكانه. ولكن ما أن عُقِدَ الصلحُ بينه وبين فائق وابن سيمجور حتى فوجىء ـ وهو في مرو ـ بعزل هذا الوزير، وتعيين عبد الله بن عزيز؛ « وكان ضداً لأبي الحسين العُتْبي وأبي العباس »[110] تاش. لذا فقد « بدأ بصرف أبي العباس تاش عن قيادة الجيوش ونقلها إلى أبي الحسن [محمد] بن سيمجور مضادةً لأبي الحسين العُتْبي في تدبيره »[111].

وهنا تحركت الأحداث في المنطقة بطريقة درامية تماماً فقد توفي عضد الدولة ثم تبعه مؤيد الدولة[112]. « وتشاور أولياء تلك الدولة فيمن ينتصب منصبه؛ فأشار الصاحب اسماعيل بن عبَّاد إلى فخر الدولة إذ لم يكن في ذلك البيت [أحدٌ] أحقُّ منه بالامارة.. فطيَّروا البريد اليه. وبادر فخر الدولة من نيسابور إلى جرجان »[113] سنة ٣٧٣ هـ.

وهكذا أدّى التغير غير المتوقع في الأحداث إلى تقوية مركز أبي العباس تاش الذي استعان بفخر الدولة وتمكّن بذلك من الاستيلاء على نيسابور. غير أن أبا الحسن محمد بن سيمجور وابنه أبا علي هزماه بمساعدة ابن عضد الدولة فاضطر للذهاب إلى جرجان، « وبها فخر الدولة؛ فأكرمه وعظّمه، وترك له جرجان ودهستان وأستراباذ، صافيةً له ولمن معه »[114].

أقام أبو العباس تاش في جرجان ثلاث سنين[115]. وفي « سنة سبع وسبعين

(١٠٩) المنِّيني : الفتح الوهبي، ج١، ص١٢٦-١٢٧. وانظر أيضاً، ابن الأثير: الكامل، م٧، ص٤٠٨.

(١١٠) ابن الأثير : الكامل، م٧، ص٤١٠.

(١١١) المنِّيني : الفتح الوهبي، ج١، ص١٢٨.

(١١٢) المنِّيني : الفتح الوهبي، ج١، ص١٣٠.

(١١٣) المنِّيني : الفتح الوهبي، ج١، ص١٣١. وانظر أيضاً، ابن كثير: البداية والنهاية، ج١١، ص٣٢٤، وابن الأثير: الكامل، م٧، ص٤٠٩.

(١١٤) ابن الأثير: الكامل، م٧، ص٤١١. وانظر، المنِّيني: الفتح الوهبي، ج١، ص١٣٧-١٣٩.

(١١٥) ابن الأثير : الكامل، م٧، ص٤١١.

وثلثمائة . . حدث وباءٌ بأرض جرجان خارجٌ عن الحدِّ . . فهلك مِنْ أصحاب أبي العباس تاش ، ووجوه قوّاده ، وأعيانِ رجاله ، والمذكورين من عماله ، وكتّابه ، وسائر حاشيته ، وغلمانه ، خَلْقٌ عظيم ، وعَرَضَتْ له بآخرهِ علةٌ صعبةٌ ختمتهم به فمضى لسبيله »[116] . واتفق الأعيان على تولية أحمد وهو ابن اخت له . وسرعان ما أدت الاضطرابات في جرجان لانفراط عقدهم فانقسموا وذهب فريق منهم إلى فخر الدولة بينما ذهب الخاصَّةُ منهم إلى خراسان[117] .

هذا ما انتهى اليه أمر أبي العباس تاش أما أبو الحسن بن سيمجور فقد ظلَّ قائداً للجيش في نيسابور حتى « أقيم أبو علي محمد بن عيسى الدامغاني للوزارة ـ مكان ابن عزيز ـ في جمادى الآخرة سنة سبع وسبعين وثلثمائة ، وفي بعض النسخ من سنة تسع »[118] وسبعين وثلثمائة . وقد عُزِلَ هذا الوزير بأبي نصر « أحمد بن أحمد بن أبي زيد الذي عُيِّنَ وزيراً . . وتوفي سنة اثنين وثمانين وثلاثمائة »[119] ، وكان أديباً مدحه البديع الهمذاني[120] . وسرعان ما أعيد الدامغاني إلى الوزارة في وقت أشرفت فيه الدولة السامانية على نهايتها . لقد خرج أبو الحسن محمد بن سيمجور ذات يوم إلى « منتزه [له] كان بباب نيسابور »[121] ، ومات على صدر جاريته ، « آخر ذي القعدة سنة ثمان وسبعين وثلثمائة »[122] .

وقد تولى أمور خراسان من بعده ابنه أبو علي الذي اتصل بالترك لاقتسام الدولة السامانية . ولما رأى « فائق » ـ حاكم مرو الروذ ـ ما فعل ابن سيمجور طمع في احتلال بخارى فهاجمها بجيشه « يوم الأحد لثلاث خلون من شهر ربيع الآخر سنة ثمانين وثلثمائة[123] . واضطر الأمير الساماني أمام تمرد ولاته عليه إلى الاستعانة بالأمير سبكتكين في استرجاع ملكه ، فأعانه . وكانت تلك نهاية الدولة السامانية التي ورثها الغزنويون بعد وفاة الأمير عبد الملك .

---

(116) المنيني : الفتح الوهبي ، ج1 ، ص149 . وقد ذكر «السهمي» في كتابه (تاريخ جرجان ، تحقيق د. محمد عبدالمعيد خان ، ط3 ، عالم الكتب ، بيروت ، 1981) أنه في «جرجان ، سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة . . . كان . . صاحب الجيش تاش حيّاً (ص190) .

(117) المنيني : الفتح الوهبي ، ج1 ، ص149-151 .

(118) المنيني : الفتح الوهبي ، ج1 ، ص152 .

(119) الكرديزي : زين الأخبار ، ص57 .

(120) المنيني : الفتح الوهبي ، ج1 ، ص152 .

(121) المنيني : الفتح الوهبي ، ج1 ، ص153

(122) النرشخي : تاريخ بخارى ، 134 .

(123) المنيني : الفتح الوهبي ، ج1 ، ص165 .

رابعاً ـ الحياة الثقافية في الدولة السامانية

لا يكاد يوجد في تاريخ الثقافة العربية ـ الاسلامية إقليم غير خراسان نافس العراق في كثرة المقرئين ، والمفسرين ، والمحدِّثين ، والفقهاء ، واللغويين ، والشعراء ، والأدباء ، والمتكلمين في النصرانية واليهودية والمجوسية ، والمدافعين عن مختلف المذاهب الكلامية المعتدلة منها والمغالية . ومن هنا فانّ إعطاء هذا الاقليم حقه يفوق طاقة الباحث الواحد بل طاقة جيل من الباحثين . لذا فاننا سنقصر الحديث على المعالم البارزة التي تسهم في رسم صورة واضحة للاتجاهات الثقافية في الاقليم ، بغرض تعريف القارىء بالبيئة الثقافية التي عاش فيها الفيلسوف أبو الحسن العامري .

لقد لاحظ المقدسي أثناء زيارته لهذه المنطقة ـ في منتصف القرن الرابع الهجري ـ أن خراسان «**أكثرُ الأقاليم علماً ، وفقهاً . . وبه يهود كثيرة ، ونصارى قليلة ، وأصناف المجوس . . وأولاد علي (رضـه) فيه على غاية الرفعة . . [وسكان خراسان] مذاهبهم مستقيمة ، غير أن الخوارج بسجستان ونواحي هراة . . وللمعتزلة بنيسابور ظهورٌ بلا غلبة ، وللشيعة والكرّامية بها جَلَبَةٌ . والغَلَبَةُ في الاقليم أصحابُ أبي حنيفة الا في كورة الشاش . . ونسا . . وسواد بخارا . . فانهم شفعوية . . وللكرّامية جَلَبَةٌ بهَراة . . وبرساتيق هيطل أقوام يقال لهم « بيض الثياب » ، مذاهبهم تقارب الزندقة . . وأكثر أهل تِرْمِذ جهمية**»[١٢٤] .

فاذا أضفنا إلى هذا مذهبيِّ القرامطةِ والاسماعيليةِ ، وحركةَ أهل الحديث التي برزت في « نيسابور » و « سَمَرْقَنْد » بخاصة ، و « الماتُريدية » في بلاد ما وراء النهر ، والأشعرية التي ظهرت متأخرة في نيسابور وغيرها ، والفلاسفة من أمثال أبي زيدٍ البلخي ، وأبي بكر الرازي ، وأبي عبد الله محمد بن أحمد النخشبي ، وأبي الحسن العامري ، وأبي تمام النيسابوري ، وأبي سليمان المنطقي السجستاني ، وابن الخمار ، والبديهي ، وأبي القاسم الأنطاكي ، ومسكويه ، وأبي الفرج بن هندو ، وابن سينا . . الخ ـ إذا أضفنا هذا بعضه إلى بعض أدركنا أن خراسان كانت تفور ـ في القرن الرابع الهجري ـ بحركاتٍ ثقافيةٍ من كل لون . ومن ثم فاننا سنعمد إلى تقديم لمحاتٍ من الحياة الثقافية في مدن الاقليم مثل العاصمة بخارى ، وسمرقند ، ونيسابور ، وبلخ .

---

(١٢٤) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص٣٢٣ . أما «بيض الثياب» فأصحاب عقيدة متأثرة بالبوذية القريبة من أرض هيطل .

(أ) بخـــارى :

كانت بخارى إحدى مدن إقليم الصغد . وأشهرُ مدن هذا الاقليم و « مِنْبَرُها الأجلُّ سَمَرْقَنْدُ ، ثم كش ، ثم نسف »[١٢٥] . وكان السامانيون يقيمون أوّل أمرهم في سمرقند ، ثم نقلوا العاصمة إلى بخارى التي صارت « دار المملكة وموضع الدواوين »[١٢٦] حتى أطلق عليها اسم الحضرة . وسرعان ما صارت المدينة مركزاً ثقافياً متميزاً . لقد كان « عدد المدارس الجامعة ببخارى . . في عهد اسماعيل [بن سامان] يزيد على نظائره في كلِّ مدن آسيا . . [بل إنَّ] بلخ ، وهي التي تعرف بقبَّة الاسلام لم تستطع أن تَبْرُزَ لمنافستها الا بعد ذلك بكثير . وأخذت هذه المدينة . . تزدهر ، ويعلو قدرها . . بوصفها قصبة المال والعلم »[١٢٧] .

واشتهرت بخارى بمكتبة ملوكها السامانيين ، وهي مكتبة « عديمة المثل ، فيها من كلِّ فنٍ من الكتب المشهورة بأيدي الناس ، وغيرها مما لا يوجد في سواها ، ولا سُمِعَ باسمه فضلاً عن معرفته »[١٢٨] . ولم تكن هذه المكتبة الا مظهراً من مظاهر تشجيع ملوك بخارى للعلم والأدب . وقد اشتهر هؤلاء بأنهم « أحسن الملوك سيرةً ، ونظراً ، وإجلالاً للعلم وأهله . . ومن رسومهم أنهم لا يكلِّفون أهل العلم تقبيل الأرض . ولهم مجالسُ عَشيَّاتِ جُمَع شهـر رمضـان للمنـاظرة بين يدي السلطان . فيبدأ هو فيسأل مسألةً ثم يتكلَّمون عليها . . ويختارون [للوزارة] أبداً أفقه من ببخارا »[١٢٩] . وقد أخذوا بمذهب الامام أبي حنيفة وجعلوه مذهب الدولة الرسمي[١٣٠] .

ليس عجيباً إذن أن يقصد الشعراء ، والأدباء ، والفقهاء ، والفلاسفة ، والعلماء ، بخارى ، ولا أن يكتب ملكها أو وزيرها إلى علماء بغداد رسائل في قضايا اللغة والفقه ؛ على نحو ما فعل الأمير نوح بن نصر والوزير البلعمي حين خاطبا أبا سعيدٍ السيرافي في معاني الحروف مما سنعرض له تفصيلاً عند حديثنا عن مناظرة السيرافي والعامري .

لقد زار المقدسي منطقة بخارى حوالي منتصف القرن الرابع ، وقال إنَّ قصبة بخارى

---

(١٢٥) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص٢٩٩ .

(١٢٦) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص٢٧٠ .

(١٢٧) أرمنيوس فامبري: تاريخ بخارى، ترجمة د. أحمد محمود السامرائي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، بلا تاريخ، ص١٠٩-١١٠ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا، فامبري: تاريخ بخارى.

(١٢٨) ابن خلكان : وفيات الأعيان، المجلد الثاني، تحقيق د. احسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٩ ، ص١٥٨ .

(١٢٩) المقدسي : أحسن التقاسم، ص٣٣٨-٣٣٩ .

(١٣٠) يقول المقدسي : «إنَّ الأمير ببخارا، والمقدَّم عند السلطان، والمتمثِّل رأيه أصحابُ أبي حنيفة». (أحسن التقاسيم ، ص٢٨٢) .

هي « تموجكث » ، وهي بلاد « كثيرةُ المجالس . . وللعوام فقهٌ وأدبٌ . . قليلة الجاهلين ، ومستقر ملوك المسلمين »[131] . ثم يشير إلى انتشار حركة الشيعة فيها فيقول : « **وقد رحل اليهـا أقـــوام أظهـروا الفسـاد ، وأساؤا المعاملـة ، وتهاونـوا بالجماعـــات . . وهوَّنـوا أمـــور الدين** »[132] . ومع ذلك تظل بخارى « مركز العلماء الراسخين »[133] .

وزار الثعـالبي بخارى فوصفها بأنها « مثابةُ المجد ، وكعبةُ الملك ، **ومجتمع أفراد الزمان ، ومطلعُ نجوم أدباء الأرض ، وموسمُ فضلاء الدهر** »[134] . ومن هنا فقد هاجر اليها كلُّ متطلعٍ إلى الشهرة ، أو ساعٍ إلى مجالس الوزراء ، والقادة ، أو متقرِّبٍ إلى السلطان ، من شعراء خراسان ، وأدبائها ، وفقهائها ، وفلاسفتها . ولهذا فان جُلَّ من ذَكَرَتْهُمُ المصادر التاريخية من الأدباء والفقهاء والعلماء كانوا من نزلاء بخارى والمقيمين فيها . « **فأبو الطيب الطاهري . . من أشعر أهل خراسان** . . وقع في صباه في شرذمة من أهل بيته إلى بخارى . . وكان يخدم آل سامان جهراً ، ويهجوهم سراً »[135] . و « **أبو القاسم الكسروي . . من أهل أصفهان** ، من الأدباء الطارئين على بخارى »[136] . و « **أبو بكر محمد بن عثمان النيسابوري الخـازن** ، وقـع إلى بخارى وتصرَّف بها ، وتقلد »[137] . و « **أبو القاسم علي بن محمد الاسكافي النيسابوري** ، لسانُ خراسان ، وغرَّتُها ، وعينها ، وواحدها ، وأوحدها في الكتابة والبلاغة »[138] . وقد عمل أيام الأمير الحميد نوح بن نصر مع أبي علي الصاغاني على ديوان الرسائل . وكانت بخارى تلحُّ في إرساله اليها ، فيضنُّ به أبو علي[139] .

ولعلَّ من أبرز شعراء بخارى أبا الحسن « **علي بن الحسن اللحَّام الحرَّاني** . . [الذي] وقع إلى بخارى أيام [الأمير] الحميد [نوح بن نصر] ، وبقي بها إلى آخر أيام [الأمير] السديد »[140] . وقد هجا الوزيرين أبا جعفر محمد بن علي بن الحسين[141] وأبا الفضل البلعمي ، فأُخْرِجَ من بخارى وتوفي عقب ذلك بقليل[142] . . وكذلك **أبو جعفر محمد بن**

(١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣) المقدسي : أحسن التقاسيم، ص ٢٨١ .

(١٣٤) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص١٠١ .

(١٣٥) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص٦٩ .

(١٣٦) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص٨٢ .

(١٣٧) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٢، ص٨٤ .

(١٣٨) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص٩٥ .

(١٣٩) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص٩٦ .

(١٤٠) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص١٠٢ .

(١٤١) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص١٠٨ .

(١٤٢) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص١١٥ .

العباس بن الحسن . . [الذي] رمت به حوادث الدهر إلى بخارى ، فأُكْرِمَ مثواه كالعادة [التي] كانت للملوك السامانية في معرفة حقوق الناس وأبناء النعمة »[143] ، وأبو طالب المأموني الذي استقبله أبو الحسن محمد بن سيمجور وبالغ « في إكرامه ، ثم خيَّره بين المقام بنيسابور وبين الانحدار إلى الحضرة ببخارى ، فاختار الخروج ، فوصله وزوَّده من الكتب إلى وزير الوقت وغيره من الأركان . . ولما دخل بخارى لقي أبا الحسين عبيد الله بن أحمد العُتْبي »[144] .

وممن قصد بخارى بعد أن كان في مجلس ابن العميد « ابن أبي الثياب ، أبو محمد . [كان] من ندماء ابن العميد . . ولما فارق ابن العميد ورد بخارى ، ونجحت سفرته ، وحظي بالقبول ، ونادم فضلاء الصدور »[145] .

ومن كبار الكتَّاب في بخارى « أبو النصر الهزيمي المعافى بن هزيم ، أديب أبيورد ، وشاعرها . وله كتاب « محاسن الشعر » ، و « أحاسن المحاسن » . وكان يكثر المقام ببخارى ، ويخدم فضلاء رؤسائها »[146] ، في أيام الأمير عبد الملك بن نوح . كما عاش في بخارى « أبو القاسم الدينوري ، عبد الله بن عبد الرحمن . [كان] من رؤساء الأدباء ، ورؤوس الكتَّاب ، ووجوه العمال بخراسان . . ومصنفاته في محاسن الآداب تربى على الثلاثين »[147] . و « أبو اسحاق ابراهيم بن علي الفارسي من الأعيان في علم اللغة والنحو . ورد بخارى فأُجِلَّ ، وبُجِّلَ ، ودرس عليه أبناء الرؤساء والكتَّاب وأخذوا عنه »[148] . وآخرُ من نذكر من فيض الأدباء محمد بن عيسى الدامغاني ، أبو علي . وكان ممن « تثنى به الخناصر ، وتضرب به الأمثال في حسن الخط ، والبلاغة ، وأدب الكتابة ، والوزارة . ولي ديوان الرسائل دفعات ، والوزارة مرات . وكان يقول الشعر ولا يظهره ، ويحب الأدب ، ويكرم أهله »[149] . وقد خدم السامانيين خمسين سنة حتى قيل فيه :

---

(143) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص١٢٣ .

(144) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج ٤، ص١٦٤ . وينبغي أن يُذْكَر بالشاعر الفذ أبي ابراهيم اسماعيل الشاشي العامري الذي سبق أن تحدثنا عنه مع غيره من العامريين النابهين في خراسان.

(145) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص١٢٦ .

(146) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص١٢٩ .

(147) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص١٣٦ .

(148) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص١٥٠ .

(149) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص١٤٣ .

وقـالـوا العـزلُ للعـمّال حَيْضٌ   لحاهُ اللهُ من حَيْضٍ بغـيض
فانْ يَكُ هكـذا فأبـو عليٍّ   من اللائي يَئِسْنَ من المَحِيْض[150]

والحقيقة أن كثيراً من علماء وأدباء مدن خراسان كانوا ممن تردد على بخارى زمناً ، واشتهر فيها . ومن بين هؤلاء الحسينُ بن علي الـمَرْوَرُّوذي قائد الجيش ، وكاتبُه محمد بن موسى الحداد البلخيُّ وغيرهما كثير .

أمـا في الفقـه والأصـول فاشتهـر أبو الفضل محمد بن عبيد الله التميمي البلعمي البخاري (ت ٣٢٩هـ) . وقد عمل البلعمي ـ وكان من أهل بخارى ـ وزيراً لاسماعيل بن أحمد الساماني . واشتهر بالرسالة التي بعث بها إلى أبي سعيد السيرافي و « سأله فيها عن مائة وعشرين مسألة في القرآن والحديث »[151] . كما وزر ، أيضاً ، لنصر بن أحمد الساماني ، ثم صُرِفَ عن الوزارة سنة ٣٢٦هـ . ومن مؤلفاته : « تلقيح البلاغة » ، و« المقالات »[152] .

أما « الحاكم المروزي ، الحنفي ، الوزير ، الحاكم الشهيد »[153] فهو أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد . كان قاضياً ، ومحدِّثاً ، وشاعراً . ووُصِفَ بأنه « عالم مرو ، وإمام الحنفية في عصره . وَلِيَ قضاء بخارى ، ثم ولاه الأمير الحميد صاحب خراسان وزارته . . قتل شهيداً بمرو سنة ٣٣٤هـ على أيدي الأتراك . . [و] من كتبه : « الكافي في فروع الحنفية » . . وهو كتاب معتمد في شرح المذاهب »[154] .

وينبغي أن نذكر إلى جانب هؤلاء أبا عمران البخاري التميمي (ت ٢٥٤هـ) الذي «روى عنه الامام مسلم»[155] صاحب الصحيح المشهور ؛ والامام أبا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري[156] ؛ وأبا ذر البخاري ؛ و « عمَّار بن محمد بن مَخْلَد بن جبير بن عبد الله ، أبا ذر التميمي . . [الـذي] سكن بخارى ، وحدَّث بها عن عدد كبير من العلماء . [وقد] توفي سنة ٣٨٧هـ »[157] . أما الوزير أبو ذر (محمـــد بن يوسف) فسوف

(١٥٠) الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك): الوافي بالوفيات، ج٤، باعتناء ديدرينغ، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٥٩، ص٣٠٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، الصفدي: الوافي بالوفيات.

(١٥١) أحمد امين: ظهر الاسلام، ج١، ص٢٤٢-٢٤٣.

(١٥٢) د. ناجي معروف: عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في المشرق الاسلامي، ج١، مطبعة الشعب، بغداد، ١٩٧٤، ص٣٦٠-٣٦١. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا: د. ناجي معروف : عروبة العلماء.

(١٥٣) عبدالحي اللكنوي : الفوائد البهيَّة في تراجم الحنفية، مكتبة ندوة المعارف، بنارس، الهند، ١٩٦٧، ص ١٥٠-١٥١. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، اللكنوي: الفوائد البهيَّة.

(١٥٤) د. ناجي معروف : عروبة العلماء، ص٣٦٦.

(١٥٥ ، ١٥٦) د. ناجي معروف : عروبة العلماء، ص ٢٥٠.

(١٥٧) د. ناجي معروف : عروبة العلماء، ص٤١٩.

نتحدث عنـه لاحقـاً .

وأخيراً ، فاننا نختم هذه العجالة بكلمة عن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف بن اسماعيل شاه ، الذي كان من « بيت فضلاء . . ذكره أبو سعد في « الأنساب » فقال : كان من أهل العلم ، والزهد ، ويقول الشعر . وقال ابن ماكولا : أحد الفضلاء المتقدِّمين في الأدب ، وفي علم التصوف ، والكلام على طريقتهم . . له شعر كثير جيد . . ورأيت له ديوان شعره ، وأكثره بخط تلميذه ابن سينا الفيلسوف . مـــات في المحرم سنة ست وتسعين(*) وثلاث مايـــة . . وهو ابن ثلاث وستين سنة . وذكره الذهـــبي وقـــال : كان صدراً إماماً »[١٥٨] .

أما في الفلسفة فقد اشتهر كثيرون في بخارى بخاصة وفي خراسان بعامة . فأبو بكر محمد بن زكريا الرازي « كانت أكثر اقامته بالريِّ . . وأقام فترة عند السامانيين حيث اتصل بمنصور بن اسحق بن أحمد الساماني ، وألَّف له كتابه « المنصوري في الطب » . . »[١٥٩] . واشتهر في بخارى أبو الحسن محمد بن يوسف العامري ، وألَّف فيها ـ على أقل تقدير ـ رسالة « القول في الأبصار والمبصر » و « التقرير لأوجه التقدير » . و « الأمد على الأبد » .

ولا شك أننا لا نستطيع أن نتجاوز عن أبي عبدالله محمد بن أحمد الجَيْهَاني الكبير[١٦٠] الـذي وصفـه ياقـوت بقـولـه : « كان حسن المنظر لمن أمَّله وقصـده ، مغنياً لمن أمَّـه واعتمـده »[١٦١] . كان وزيراً للأمير نصر بن أحمد « فتولى الأمور على وجه حسن . . وكان له بصر بكلِّ الأمور . وله تآليف كثيرة في كل فن وعلم[١٦٢] . وذكر ابن النديم من بين مؤلفات الجيهاني « المسالك والممالك . . كتاب العهود للخلفاء والأمراء ، كتاب الزيادات في كتاب

★ في الأصل : وسبعين.

(١٥٨) محي الدين القرشي (أبو محمد، محي الدين عبدالقادر بن محمد القرشي الحنفي) : الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفية، ج١، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن، ١٣٣٢هـ، ص٩٧. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، محي الدين القرشي: الجواهر المضيَّة.

(١٥٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان، ج٢، ص١٠٣.

(١٦٠) هكذا ذكره الثعالبي في «الاعجاز والايجاز» تمييزاً له عن ابنه أبي عبدالله أحمد. ومن أقواله في الأخلاق: «جمال المرء في لسانه، وجمال المرأة في عقلها». (الثعالبي : الاعجاز والايجاز، نشر اسكندر آصاف، ط١، المطبعة العمومية، مصر، ١٨٩٧، ص١٠٧.

(١٦١) ياقوت الحموي (شهاب الدين ، أبو عبد الله ، ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي) : معجم الأدباء، تحقيق د. س. مرجليوث ، ج٦ ، ط٢ ، مطبعة هندية بالموسكي ، القاهرة ، ١٩٣٠ ، ص ٢٩٣ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، ياقوت الحموي : معجم الأدباء.

(١٦٢) الكرديزي : زين الأخبار، ص ٢٨ . ويستفاد مما ذكره «النرشخي» أن الجيهاني قد تولى وزارة نصر سنة ٣٠١هـ. (تاريخ بخارى، ص١٢٧).

الناشىء في المقالات ، كتاب رسائل »[١٦٣] .

لقد كان الجيهاني مؤلفاً في السياسة ، وفي الجغرافية ، فضلاً عن كونه « صاحب فلسفة ونجوم وهيئة . . جمع الغرباء ، وسألهم عن الممالك ودَخْلها ، وكيفَ المسالك اليها . . ليتوصل بذلك إلى فتوح البلدان ، ويعرفَ دخلها ، ويستقيمَ له علم النجوم ، ودوران الفلك . ألا ترى كيف جعل العالم سبعة أقاليم ، وجعل لكلّ إقليم كوكباً ؟ »[١٦٤] . هذا فيما يتعلق بكيفية تأليفه كتاب « المسالك والممالك » ، أما عن فلسفته فالاشارتان الوحيدتان اللتان عثرنا عليهما هما وصف أبي زيدٍ البلخيِّ له بأنه كان ثنويا[١٦٥] ، والثانية إدراج ابن النديم الجيهانيَّ بين كتّاب المنانية وفلاسفتها ، حيث قال : إن المنانيَّة في « أيام المقتدر . . لحقوا بخراسان خوفاً على نفوسهم . . وكان [قد] اجتمع منهم بسمرقند نحو خمسماية رجل ، فاشتهر أمرهم . . ومن رؤسائهم المتكلِّمين الذين يظهرون الاسلام ويبطنون الزندقة . . أبو عيسى الورَّاق ، وأبو العباس الناشىء ، والجيهاني محمد بن أحمد »[١٦٦] . وسنبيِّن ، لاحقاً ، الدور الذي قام به الجيهاني في نشر الحركة الاسماعيلية والتمكين لها في الدولة السامانية في عهد الأمير نصر بن أحمد .

ونبغ في التاريخ النرشخي (أبو بكر محمد بن جعفر) المتوفى سنة ٣٤٨هـ ، صاحب « تاريخ بخارى » . وهذا الكتاب واحد من أبرز المصادر المعتمدة في دراسة تاريخ الدولة السامانية . وقد نبغ في الفترة نفسها أبو علي محمد بن البلعمي وزير منصور الأول بن نوح . وكان له «أثر كبير في النهوض بالحركة العلمية والأدبية في بخارى، فقد ترجم مختصراً «لتاريخ الأمم والملوك» لابن جرير الطبري إلى اللغة الفارسية، حوالي سنة ٣٥٣هـ»[١٦٧] .

(ب) سمرقند :

نبغ في سَمَرْقَنْد عاصمة السامانيين الأولى عدد كبير من الشعراء ، والأدباء ، والفقهاء ، والمحدِّثين ، والقضاة ، مما لا يكاد الباحث أن يحيط بهم . وكانت المدينة « قصبة

---

(١٦٣) ابن النديم (أبو الفرج ، محمد بن أبي يعقوب اسحق) : الفهرست ، تحقيق رضا تجدد ، مطبعة دانشكاه طهران ، مكتبة الأسدي والجعفري التبريزي ، طهران ، ١٩٧١ ، ص ١٥٣ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، ابن النديم : الفهرست .

(١٦٤) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص٣ - ٤ .

(١٦٥) ابن النديم : الفهرست ، ص ١٥٣ .

(١٦٦) ابن النديم : الفهرست ، ص٤٠٠-٤٠١ .

(١٦٧) بروكلمان (كارل) : تاريخ الشعوب الاسلامية ، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس و منير البعلبكي ، ط٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص١١٦ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا ، بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية .

الصغد »[١٦٨]، وهي بلدٌ « سُنّيٌّ وثيق . . [وفيه] علوم كثيرةٌ »[١٦٩]. وإذا كانت الفلسفةُ بألوانها أبرزَ العلوم العقلية التي ظهرت في بخارى فان الماتُريدية هي الحركة الكلامية التي وُلِدَتْ في سمرقند على يد الامام الحنفي أبي منصور الماتُريدي، الذي كان يقال له « إمام الهدى »[١٧٠]. ومن أبرز مؤلفاته التي تظهر المذاهبَ السائدةَ في عصره -وبخاصة في خراسان- « كتاب التوحيد » ، و « كتاب المقالات » ، و « كتاب رد أهل الأدلة للكعبي » ، و « كتاب بيان أوهام المعتزلة » و « كتاب تأويلات القرآن »[١٧١] و « كتاب مآخذ الشرائع في الفقه » و « كتاب الجدل في أصول الفقه » و « كتاب الردُّ على القرامطة »[١٧٢]. وتوفي الماتُريديُّ « سنة ثلاث وثلاثين وثلاث مائة . . وقبره بسمرقند »[١٧٣]. ولاحظ باحث معاصر بحق أن « أصول المذهب الماتُريدي تشبه أصول المذهب الأشعري ، كما أنه يشترك معه في مخالفة مذهب المعتزلة . وعلى أي حال فقد كان هناك نزاع بين مذهبي الأشاعرة والماتُريدية »[١٧٤]. وسنرى أثر تبني العامري للماتريدية في كتابه « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » ورسالته « القول في الأبصار والـمُبْصَرِ » حيث يعارض المذهب الأشعري بقوة ، موجهاً اليه انتقادات قاتلة .

وبرَّز في علم الكلام ، أيضاً ، محمد بن اليمان أبو بكر السمرقندي الذي كان « من طبقة أبي منصور الماتُريدي . [وهو] صاحب كتاب « معالم الدين » . . [و] « الردُّ على الكرَّاميَّة »[١٧٥]، وينبغي أن نضيف إلى فقهاء سمرقند ومتكلّميها أولئك الذين ذكرناهم مع نوابغ العامريين من أمثال أبي المعالي العامري .

ولعل من أبرز من نبغ في سمرقند أبو حاتم محمد بن حبَّان البستي التميمي ، الحافظ الجليل . وقد « تتلمذ في الفقه لأبي بكر بن خزيمة النيسابوري . . وهو من المؤرخين والجغرافيين العرب المحقّقين . رحل إلى خراسان ، والشام ، ومصر ، والعراق ، والحجاز والجزيرة »[١٧٦]. وكان ابن حبَّان « عالماً بالطب ، والنجوم ، وفنون العلم »[١٧٧]. ووَلِيَ القضاء بكلٍّ من سمرقند ، ونسا . « وكانت الرحلة بخراسان إلى مصنفاته . ومات سنة

(١٦٨ ، ١٦٩) المقدسي : أحسن التقاسيم، ص٢٧٨ .

(١٧٠ ، ١٧١) محي الدين القرشي : الجواهر المضيَّة، ج٢ ، ص١٣٠-١٣١ .

(١٧٢) عبد الحي اللكنوي : الفوائد البهيَّة، ص١٥٧ .

(١٧٣) محي الدين القرشي : الجواهر المضيَّة، ج٢ ، ص١٣١ .

(١٧٤) د. ذبيح الله صفا : تاريخ أدبيات ايران، جلد أول، ط٤ ، كتابفروشي ابن سينا، تهران، ١٩٦٣ ، ص ٢٧٩ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا، د. ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات ايران .

(١٧٥) محي الدين القرشي : الجواهر المضيَّة، ج٢ ، ص١٤٤ .

(١٧٦) د. ناجي معروف : عروبة العلماء، ج١ ، ص٣٧٥ .

٣٥٤هـ ، وهو في عشر الثمانين من عمره »[١٧٨].

وقد بنى ابن حبّان « خانقاه » ، وجعلها « مدرسةً لأصحابه ، لهم فيها جرايات . . وكانت ثاني مدرسة في العالم الاسلامي من إنشاء العرب . . من كتبه : « **روضة العقلاء في الأدب** » ، وهو مطبوع ، و « الأنواع والتقاسيم » ، وهو مسنده في الحديث ، و « **علل أوهام أصحاب التواريخ** » ، عشرة أجزاء ، و « **غرائب الأخبار** » . و « **وصف العلوم وأنواعها** » في ثلاثين جزءاً »[١٧٩].

ومن أشهر بلاد ما وراء النهر « الشاش » وسكانها « أهلُ سُنَّةٍ مع عصبية . . [وهم] في العلم راغبون »[١٨٠]. وقد خرج من هذه البلاد الشاعر أبو ابراهيم اسماعيل بن أحمد الشاشي العامري ، والفقيه الكبير أبو بكر القفّال الكبير ، وابنه . وسوف نتحدث عن الأول عند بياننا المصادر العربية ـ الاسلامية لكتابات أبي الحسن العامري .

وقامت مدينة « نسف » أو نَخْشَب »[١٨١] ـ وهي من المدن الكبرى في بلاد ما وراء النهر ـ بدورٍ في منتهى الأهمية والخطورة في خراسان إذ كانت مركز الحركات الباطنية . ومن هنا وصف أهلها بأنهم « غاغة ، وبها عصبيات وحشة ، وهو قوم سوء »[١٨٢]. ومن بين قرى «نسف» واحدة تعرف بخشنديزة ، منها خِتْنُ أبي الحسن العامري . ونظير «نسف» في انحراف المذهب « إيرانْشَهَرْ » التي امتازت في القرن الرابع « بكثرة العلماء . . والراسخين من الأئمة . . [الا أن أهلها] فتنهم تُعمي القلبَ ، وعصبياتهم تجرحُ الصدرَ »[١٨٣]. وقد غلبت عليها الشيعة والكرّامية[١٨٤].

فاذا انتقلنا إلى « نسا » وجدناها بيد « **الخوارزمية** [الذين] . . **زادوا في القرآن** ، **ورجّعوا في الأذان** ، **وخالفوا الاسلام** »[١٨٥]. وكانت « خوارزم » مرتعاً للعصبيات والصراعات المذهبية « بين الشيعة والكرّامية »[١٨٦].

وفي أقصى حدود الدولة السامانية تقع كورة « الملتان » ، وأكثر سكانها من

(١٧٧، ١٧٨) ناجي معروف ، عروبة العلماء، ج١، ص٣٧٦.

(١٧٩) د. ناجي معروف: عروبة العلماء، ج١ ، ص٣٧٦-٣٧٧.

(١٨٠) المقدسي : احسن التقاسيم، ص٢٧٩.

(١٨١) السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن) : لُبُّ اللُباب في تحرير الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد، بلا تاريخ، ص٢٦٢.

(١٨٢) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص ٢٨٣.

(١٨٣) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص ٣١٤-٣١٥.

(١٨٤) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص ٣١٦.

(١٨٥) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص ٣٢٠.

(١٨٦) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص ٣٣٦.

العرب[١٨٧] الشيعة[١٨٨]. « يخطبون للفاطمي ، ولا يحلّون ولا يعقدون الا بأمره ، وأبداً رسلهم وهداياهم تذهب إلى مصر »[١٨٩]. وسلطان الملتان « يتوالى المغربيَّ ، ويخطب له . . و [أهلها] لا يولون والياً إلا بأمرٍ منه »[١٩٠]. وهذا حال « مكران » أيضاً[١٩١].

وفي الجزء الغربي من خراسان قامت مدن كبرى مثل « مرو » ، و « هُراة » و « بلخ » و « نيسابور » . وأكثر العامريين يسكن في « مرو » ، ولهم فيها حي يعرف بـ« سكة العامريِّ »[١٩٢]. وسكان « هُراة » أصحاب « أدب وبلاغة ، وظرف ودراية . . غير أن أهلها غاغة . . لا ينقضي هرجهم »[١٩٣]. ومن أبرز سكان « هُراة » بديع الزمان الهمذانيُّ . ونبغ فيها عدد كبير من الفقهاء المشهورين .

(ج) بلخ :

أما « بلخ » فهي « جنة خراسان . . مع علم كثير ، وصيت لأهله . . هي خزانة الفقه ، ومعدن المروءة . . فتنها وحشة ، والفواحش بها فاشية »[١٩٤]. وكانت المدينة ـ قبل الفتح الاسلامي ـ العاصمة الثقافية لخراسان . ومع أن بخارى ونيسابور قد نافستاها على هذه المكانة في ظل الدولة السامانية الا أنها ظلت ـ مع ذلك ـ مدينة الأدب ، والفقه ، والفلسفة . ويكفي أن نقول إنها مدينة المتكلم المعتزلي أبي القاسم الكعبي ، والفيلسوف أبي زيدٍ البلخي .

(د) نيسابور :

لقد كانت نيسابور أكبر مدن خراسان . ولغة الثقافة والعلم فيها هي العربية بينما كانت لغة المعاملات الفارسية ، مثلها في هذا مَثَلُ بخارى . وقد لاحظ المقدسي ذيوع الفارسية في هاتين المدينتين حتى صارت « اللسان الذي تكتب به رسائل السلطان وترفع بها اليه القصص »[١٩٥]، وقدَّم مقارنةً بين لهجتيْ نيسابور وبخارى .

وإذا كنا قد تحدثنا عن تشجيع أبي الحسن بن سيمجور للحركة الأدبية ، والدينية ، والكلامية ، والفلسفية في نيسابور ، فاننا نضيف إلى ذلك ، ها هنا ، كلمة عن مجالس هذا

---

(١٨٧) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٤٨٠ .

(١٨٨) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٤٨١ .

(١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٤٨٥ .

(١٩٢) د. ناجي معروف : عروبة العلماء ، ص٤٦٢ .

(١٩٣) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٣٠٧ .

(١٩٤) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٣٠٢ (الهامش) .

(١٩٥) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٣٣٥ . وانظر ايضاً ص٣٣٤ .

الـوالي . لقد كان ابن سيمجور يعقد « مجلس المظالم في كلّ يوم أحد وأربعاء . [وهذا مجلسٌ] يحضره صاحبُ الجيش أو وزيره . فكلّ مَنْ رفعَ قصةً قُدِّمَ اليه فأنصفه ، وحَوْلَهُ القاضي ، والرئيسُ ، والعلماءُ ، والأشرافُ . ولوجوه البلد بالغدوات مجالس على أيام الجمعة ، يجتمع فيها القُرّاء يقرأون إلى ضحى »[196].

إنَّ نيسابور هي مدينة الفقيه المعروف بابن شاذان الأزدي (ت ٢٦٠هـ) الذي وضع مؤلفات عدّة في الردّ على أصحاب المذاهب ، منها : « كتاب الردّ على محمد بن كرّام » ، و « كتاب الايمان » ، و « محنة الاسلام » ، و « الردُّ على الدامغة الثنوية » ، و « الردُّ على الغلاة » ، و « التوحيد » ، و « الردُّ على الباطنية والقرامطة »[197]. كذلك فان نيسابور هي مدينة أمير المحدّثين مسلم بن الحجاج القشيري[198]، ومحمد بن عبدالوهاب الفرّاء الـذي تتلمـذ على الأصمعي ، وأحمد بن حنبل ، وعلي بن عثّام العامري ، وتوفي سنة ٢٧٢هـ[199]. ولعلَّ من أبرز رجال نيسابور في القرن الرابع أبي سهيل الصعلوكي ، الذي ولد سنة ٢٩٦هـ ، وكان « إمام وقته في الفقه ، والنحو ، والتفسير ، واللغة ، والشعر ، والعروض ، والكلام ، والتصوف ، وغير ذلك من أصناف العلوم . وقد تبحَّر في العلوم قبل خروجه إلى العراق بسنين ، ثم خرج إلى العراق سنة ٣٢٢هـ ، ثم دخل البصرة ، ودرس بها سنين ، ورجع إلى نيسابور سنة ٣٣٧هـ[200]، وتوفي سنة ٣٦٩هـ.

ومن أبرز فلاسفة نيسـابـور ـ إلى جانب العـامـري ـ أبـو تمام يوسف بن محمد النيسابوري ، الذي ذكر مؤلف «منتخب صوان الحكمة » أنه كان « من فحول الحكماء » ، والمبرِّزين في هذه الصناعة . وله تصانيف كثيرة ، منها « رسالة في الحدود » ما صنَّف مثلها أحد[201].

ويرجع عدم ذكر أبي تمام هذا في مؤلفات ابن النديم ، والقفطي ، وابن خلكان ، وأضرابهم ، إلى أنه عاش حياته في شرق الدولة لائذاً ببلاط ملك سجستان أبي جعفر بن

---

(١٩٦) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص ٣٢٧ـ٣٢٨.

(١٩٧) د. ناجي معروف : عروبة العلماء، ص ٢٦٦.

(١٩٨) د. ناجي معروف : عروبة العلماء، ص٢٦٩ وما بعدها.

(١٩٩) د. ناجي معروف : عروبة العلماء ، ص ٢٨٣.

(٢٠٠) د. ناجي معروف : عروبة العلماء، ص٣٩٣.

(٢٠١) السجستاني (ابو سليمان ، محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي) : منتخب صوان الحكمة ، تحقيق د. م. دنلوب ، هنغاريا ، ١٩٧٩ ، ص ١٤٧ ، حيث نقل عنه قول أرسطو في الحركة . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، ابو سليمان السجستاني : منتخب صوان الحكمة.

بانويه . ونقل مؤلف « منتخب صوان الحكمة » بعض المحاورات التي جرت في هذا البلاط ، وشهدها « الأسْفزاري ، وابن حبّان ، وطلحة ، وأبو تمام [النيسابوري] وغيرهم »[٢٠٢] ؛ إضافة إلى أبي سليمان المنطقي السجستاني . ومن ثم فان من المنتظر أن تزيد معرفتنا بهذا الفيلسوف ، الذي بزَّ أبا سليمان في مجلس ابن بانويه ، بعد نشر التراث الأدبي والفلسفي لرجال سجستان في القرن الرابع الهجري .

إنَّ القضية التي اشتهر بها أبو تمام هي الدعوة إلى وحدة الفلسفة والشريعة . وقد نقل الينا التوحيدي هجوماً عنيفاً على هذه الفكرة التي روَّج لها ـ قبل النيسابوري ـ قومٌ كثيرون « منهم أبو زيدٍ البلخيّ ، فانه ادَّعى أنَّ الفلسفة مقاودةٌ للشريعة ، والشريعة مشاكلة للفلسفة ، وأن إحداهما أمٌّ والأخرى ظئر . وكذلك رام [هذا] أبو تمام النيسابوري وخدم الطائفة المعروفة بالسبعيّة[٢٠٣] ، ولجأ إلى مطرِّف بن محمد وزير مرداويج الجبلي ليكون له به قوة ، وينطق بها في نفسه من هذه الجملة ؛ فما زادته الا صِغَراً في قدره ، ومهانة في نفسه ، وتوارياً في بيته ، وهذا بعينه قصد العامري »[٢٠٤] .

ويبيِّن مما سبق أن أبا تمام النيسابوري عمل في خدمة « السبعيَّة » . و « السبعيَّة » من الأسماء التي أطلقت على الاسماعيلية . كما أنه عاش وأبا سليمان السجستاني في بلاط ملك سجستان فترةً ما . فاذا أضفنا إلى هاتين الواقعتين قول الوزير « البغدادي » لأبي حيَّان : « بلغني أنَّ أبا سليمان يزور في أيام الجمعة رُسُلَ سجستان لـمَّا ؛ ويظل عندهم طاعماً ، ناعماً ، ويأنس بأنك معه »[٢٠٥] ؛ ثم سؤاله عمن يحضر ذلك المجلس ؛ وما تبيَّن من أنَّ أحد الحضور ـ على الأقل ـ وهو ابن شاهويه على صلة بالقرامطة[٢٠٦] . . أقول إذا أضفنا هذه الوقائع بعضها إلى بعض صحَّ استنتاجنا بأنَّ « رسل سجستان » الذين كان أبو سليمان يلتقي بهم هم من دعاة الاسماعيلية .

إنَّ النص الذي قرر فيه التوحيدي صلة أبي تمام النيسابوري وأبي الحسن العامري بالحركة الاسماعيلية أو القرمطية نصٌّ في منتهى الخطورة . ونظراً لأهميته في تحديد الهويَّة

---

(٢٠٢) أبو سليمان السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص١٣٣ . وقد رويت المحاورة في الصفحة ١٣٤ .

(٢٠٣) في الأصل : بالشيعية .

(٢٠٤) التوحيدي (أبو حيان ، علي بن محمد بن العباس) : الامتاع والمؤانسة ، ج٢ ، تحقيق احمد امين وأحمد الزين ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٥٣ ، ص١٥ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة

(٢٠٥) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج١ ، ص٤٢ .

(٢٠٦) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج١ ، ص٤٨ .

الأيديولوجية للعامريّ فاننا نرى تحليله بعد الحديث عن نشاط هاتين الحركتين في خراسان في القرن الرابع الهجري .

(هـ) الاسماعيلية والقرمطيّة في خراسان :

يتبيّنّ للمدقق فيما أوردته المصادر القديمة عن انتشار الاسماعيلية والقرمطية في خراسان وجودُ خلطٍ عجيب وصل إلى حَدِّ تصويرهما ـ أحياناً ـ وكأنهما حركة واحدة(٢٠٧). وسنعرض نشاط الاسماعيلية لنتبيّنّ الدورَ الذي قامت به ، والأثرَ الذي تركته في الحياة الثقافية في ذلك العصر ؛ بالقدر الذي يكفي لاضاءة التكوين الثقافي لأبي الحسن العامري .

يرجع نشاط الاسماعيلية في فارس وخراسان إلى عددٍ من الدعاة أبرزهم عبدالله بن ميمون بن ديصان القدّاح ، ومحمد بن الحسين المعروف بدندان . أما « القدّاح » فكان ممن يغالي في تأويل النصوص القرآنية وبخاصةٍ أوائل السور من الحروف ؛ ويمزج هذا بآراء «مشوبةٍ بشيءٍ من كلام أهل الطبائع ، وألفاظ الفلاسفة . وقد أكثر فيها من ذكر . . اللوح ، والقلم ، والعرش ، والكرسي »(٢٠٨). وواضح أن آراء « القدّاح » تنطوي على عناصر أفلاطونية محدثة ربما تكون وليدة كتابات إخوان الصفا . أما دندان فكان من كتّاب أحمد ابن العزيز بن أبي دلف(٢٠٩). وقد بدأ دندان بنشر دعوته بين أكراد جبال توز قرب الأهواز ، فدخل فيها « جماعة من أهل بدين »(٢١٠). ووصف ابن النديم دندان بأنه كان « حاذقاً بعلم النجوم ؛ وكان يدين باثبات النفس ، والعقل ، والزمان ، والمكان ، والهيولى ، ويرى أن للكواكب تدبيراً وروحانية »(٢١١). وواضح من ذلك أن « دندان » من الفلاسفة القائلين بالقدماء الخمسة ، وهو المذهب الذي تبناه أبو بكر الرازي والايرانشهري .

وكان من أتباع « القدّاح » رجل يدعى خلف الحلاّج فأرسله إلى الريّ(٢١٢) ، ونجح في استمالة نفرٍ من « كلين » إلى مذهبه ، وقد تولى إبنه أحمد الدعوة في الريّ من بعده . وكان من أنصاره « رجل اسمه غياث ، كان حاذقاً جداً بالنحو والأدب ، فجعله خليفته في

---

(٢٠٧) خواجه نظام الملك الطوسي : سياست نامة (سير الملوك) ، ترجمة د . يوسف حسين بكار ، دار القدس ، بيروت ، لبنان ، بلا تاريخ ، ص٢٥٧ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، نظام الملك : سياست نامة .

(٢٠٨) نظام الملك : سياست نامة ، ص٢٣٣ .

(٢٠٩) الأسفرايني : التبصير في الدين ، ص ٨٣ .

(٢١٠) الأسفرايني : التبصير في الدين ، ص ٨٣ .

(٢١١) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٠ .

(٢١٢) نظام الملك : سياست نامة ، ص٢٣٣ .

الدعوة »[٢١٣] . وتمكّن هذا من نشر المذهب في قُمّ وكاشان والريّ . لكن « الفقيه عبد الله الزعفراني . . ألّبَ أهل الريّ على غياث ، ففرَّ إلى خراسان . وأطلق أهل السُّنَّة بالريّ على فريق ممن اتبعوا المذهب [اسم] الخَلِيفِيَّة » ، وعلى فريق آخر [اسم] « الباطنية » . . »[٢١٤] .

ويقول الأسفرايني - وعنه نقل البغدادي - « إنَّ [عبد الله بن] ميمون بن ديصان . . ظهر في اتباعه رجل اسمه حمدان قِرْمِط ، فدعا أهل البحرين »[٢١٥] . كما ظهر « مأمون أخو حمدان قرمط بأرض فارس . وقرامطة فارس يقال لهم المأمونية لأجل ذلك »[٢١٦] . وواضح من هذا أن النصَّ يطرح قضيةً خطيرةً هي وحدة المذهبين الاسماعيلي والقرمطي في الأصل على أقل تقدير . ولعل هذا هو السبب في توحيد المؤرخين وعلماء الكلام - في ذلك العصر - بين المذهبين ؛ علماً بأن متكلمي خراسان وما وراء النهر قد وجهوا جُلَّ اهتمامهم للردِّ على القرامطة ؛ الأمر الذي يفهم منه أنهم اعتقدوا بوحدة المذهبين وأن الفروق بينهما لا تعدو - في نظرهم - تلك الموجودة بين متكلمي المذهب الواحد[٢١٦] .

وفيما يتعلق بالداعية الاسماعيلي « غياث » فانه ذهب بعد فراره من الريّ إلى مرو الروذ ، حيث أقام فيها ؛ ودعا « الأمير حسين بن علي المَرْوَرُّوذي فاستجاب له . . وعيّن غياثٌ [الحسين] خليفةً له في مرو الروذ . ومضى هو إلى الريّ »[٢١٧] ثانيةً لنشر « مذهب السبعيَّة »[٢١٨] ؛ فطلبه أهل السنة من جديد ؛ « لكنه توارى عن الأنظار . ولم يُدْرَ أين سارت ركائبه »[٢١٩] .

أما الحسين بن علي المروروذي فكان قائداً لجيوش خراسان . وفي سنة ٢٩٧هـ عيَّنه الأميرَ السامـاني أحمد بن اسماعيل والياً على سجستان[٢٢٠] ، ثم عزله ، وعيَّن ابراهيم سيمجور بدلاً منه ، وأمر الحسينَ « بالعودة . . إلى بخارى سنة ثلاثمائة »[٢٢١] ، حيث عُيِّنَ

---

(٢١٣) نظام الملك : سياست نامة ، ص٢٣٤ .

(٢١٤) نظام الملك : سياست نامة ، ص٢٣٥ .

(٢١٥) الأسفرايني : التبصير في الدين ، ص ٨٣ .

(٢١٦) عبدالقاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٢٨٣ .
البغدادي : الفرق بين الفرق .

(٢١٧) نظام الملك : سياست نامة ، ص٢٣٥ .

(٢١٨) نظام الملك : سياست نامة ، ص٢٣٦ .

(٢١٩) نظام الملك : سياست نامة ، ص٢٣٦ .

(٢٢٠) الكرديزي : زين الأخبار ، ص ٢٥ .

(٢٢١) الكرديزي : زين الأخبار ، ص٢٦ .

بعد ذلك والياً على هُراة ومرو الروذ.

كان الحسين بن علي « من آدب أصحاب الجيوش بخراسان ، وأشعرهم »[٢٢٢]. وقد اعتنق المذهب الاسماعيلي على يد غياث الداعية وصار من أبرز القوى العاملة على نشره. وكـان الحسـينُ يَصِـلُ أبا زيدٍ البلخي ويرعاه ، فلما أَلَّفَ كتابه في التأويلات قطع هذه الصلات. ووصف البلخيُّ الحسينَ بأنه كان « قرمطياً ». ويبدو أن هذا الوصف يستند إلى الخلط الذي شاع في ذلك العصر بين « السبعيَّة » و « القرمطية ».

وهكذا صار الحسين بن علي الاسماعيلي عَامِلَ هدمٍ في الدولة السامانية ، « وكان ينتظر دائماً فساد دولة أحمد. فلما توفي أحمد [سنة ٣٠١هـ] أعلن العصيان بهُراة ، وطال الأمد على ذلك العصيان »[٢٢٣]حتى نجح أحمد بن سهل ـ أخيراً ـ في قهره ، فأسره وأرسله إلى بخارى ؛ فسجن في القلعة حتى أنقذه الوزير أبو عبد الله محمد بن أحمد الجَيْهَاني ، وأعاده إلى خدمة نصر بن أحمد الذي كان قد اعتنق ـ وقتئذ ـ المذهب الاسماعيلي.

قلنـا إنَّ « دعاة الاسماعيلية في الريِّ ـ حسب الترتيب الزمني ـ هم خلف الحلاَّج وغياث في الـريِّ ، والحسين بن علي المروروذي في هُراة. غير أن المقريزي يقـول إنَّ الاسماعيلية « أولَ ما ظهرت بنيسابور »[٢٢٤]، وأول دعاتها فيها هو أبو عبد الله[٢٢٥] الذي عمل « خادماً لعبيد الله المهدي بالمغرب »[٢٢٦]. ولم يكن أبو عبد الله « سوى داعٍ للمذهب الاسماعيلي ، ولم يكن داعياً سياسياً يدعو لسيادة الدولة الفاطمية التي يرأسها المهديّ ، ذلك لأن الـدعـوة [الاسـماعيلية]. . لم تكن قد تحولت بعد عن واجبها الأساسي في التبشير بالمذهب إلى الدفاع عن الخلافة الفاطمية »[٢٢٧]. على أن عبيد الله المهدي (٢٩٧-٣٢٢هـ) « أنفـذ في سنـة سبـع وثـلاثمئـة[٢٢٨] أبـا سعيد الشعراني إلى خراسان فموَّه على القواد بذكرالتشيع ، واستغوى خلقاً كثيراً. ثم مات فخلفه الحسين بن علي الـمَرْوَرُّوذي[٢٢٨].

---

(٢٢٢) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٤، ص٨٥.

(٢٢٣) الكرديزي : زين الأخبار، ص٢٩.

(٢٢٤) المقريزي : اتعاظ الحنفا، ورقة ٩١، نقلاً عن د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الاسماعيلية في ايران، مؤسسة سجل العرب، القـاهرة، ١٩٧٥ ، ص ٦٨. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا، د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الاسماعيلية في ايران.

(٢٢٥) جامع التواريخ، الجزء الخاص بالاسماعيلية، ص١٢؛ نقلاً عن د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الاسماعلية في ايران، ص٦٨.

(٢٢٦) الدواداري (أبـو بكر بن عبدالله بن ايبك): كنز الدر، ورقة ٦٦. نقلاً عن د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الاسماعيلية في ايران، ص٦٨.

(٢٢٧) د. محمد السعيد جمال الدين : دولة الاسماعيلية في ايران، ص ٦٨-٦٩.

(٢٢٨) في الأصل «ثمانين»، وفي نسخة أخرى «ثلاثين»، وهما تصحيف. ابن النديم: الفهرست، ص ٢٣٩.

ويفهم من النصوص الأخيرة أن أبا سعيد الشعراني نزل نيسابور سنة ٣٠٧هـ واتخذها مركزاً لنشر المذهب الاسماعيلي ؛ وأنه هو الذي استمال الحسين بن علي المروروذي[٢٢٩] إلى المذهب. ويتأكد هذا الاستنتاج بقول البغدادي : إنه « **ظهر بنيسابور داعيةٌ لهم يعرف بالشعراني . . دعا الحسين بن علي المروزي** »[٢٣٠]. لكن الذي دعا الحسين إلى المذهب ـ كما رأينا ـ هو « غياث » خليفةُ خلفٍ الداعية في الريِّ. فهل نَعُدُّ الشعرانيَّ وغياثاً شخصيةً واحدةً أم نقول بوجود داعيين للمذهب في الريِّ ونيسابور؟ . وبالمثل فانه يقال إنَّ أوَّل الدعاة هو أبو عبد الله الخادم ، في الوقت الذي يقال فيه أيضاً إنَّ خلف الحلاج أول داعية يرسل إلى الريِّ من قبل عبد الله بن ميمون القدَّاح. فهل يتعين علينا أن نوحِّد ، أيضاً ، بين شخصيتي خلف وأبي عبد الله الخادم أم نعدهما داعيين اثنين؟ .

لقد كان خلف مرسلاً من قبل القدَّاح ؛ وهو الذي انتدب غياثاً لحمل الدعوة من بعده. أما أبو عبد الله الخادم وأبو سعيد الشعراني فقد أرسلهما عبيد الله المهدي ؛ ومن ثم فاننا أمام شخصيات مختلفة. وواضح أنَّ الدعوة في الريِّ كانت بيد دعاة القدَّاح (خلف وغياث) ، بينما كانت الدعوة في نيسابور بيد رسل المهدي (أبي عبد الله الخادم والشعراني). وقد قتل الأخير في ولاية أبي بكر بن محتاج الصاغاني[٢٣٠]. أما الخلط في شخصية الداعية الذي استمال الحسين بن علي فلا يعدو كونه خلطاً بين شخصيتي الحسين بن علي والي هُراة وأحمد بن علي أمير الريِّ الذي استماله أبو حاتم.

وقد خَلَفَ غياثاً في رئاسة الدعوة بالريِّ أبو جعفر. لكن نائبه أبا حاتم الكيني[٢٣١] « سعى إلى أن يزيح أبا جعفر عن منصبه ؛ ومن ثم أصبح هو رئيس الدعوة في الري »[٢٣٢]. ونشط أبو حاتم الرازي في بث الدعاة « فاستجاب أحمد بن علي أمير الريِّ لدعوته وأصبح باطنياً »[٢٣٣]. ولعل من أبرز معالم الدعوة في هذا الوقت المناظرة التي تمت بين أبي حاتم الكيني الرازي وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ، والتي تزودنا بمؤشر على حجم الدعوة ، وقوتها ، وتمكُّنها من اتخاذ الريِّ الرسمية قاعدة لانطلاقها. « يقول الكرماني في كتابه « الأقوال الذهبية » : إنَّ مناقشاتٍ في النبوَّة والمناسك الشرعية دارت بين أبي بكر الرازي

---

(٢٢٩) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص٢٨٣.

(٢٣٠) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ٢٨٣.

(٢٣١) نظام الملك : سياست نامة، ص٢٣٦. ويقول مؤلف «لسان الميزان»: إنه أبو حاتم محمد بن حمدان الليثي الورسناني الرازي. (ترجمة رقم ٢٣ ٥ ٢).

(٢٣٢) شتيرن : أبو حاتم الرازي، دائرة المعارف الاسلامية، ج١، ص٤٤٤.

(٢٣٣) نظام الملك : سياست نامة، ص٢٣٦.

وأبي حاتم بجزيرة الريّ أيام مرداويج وفي حضرته »[٢٣٤] .

أما في خراسان فقد فوض الحسينُ بن علي ـ الذي كان خليفة غياث في مرو الروذ ـ أمرَ الدعوةِ عند موته إلى أبي عبد الله محمد بن أحمد النسفي (النخشبي) . ونظراً لمكانة هذا الداعية الفيلسوف في تاريخ الاسماعيلية من جهة ، وأثره في الحياة الثقافية في خراسان من جهة أخرى فاننا سنتوقف عنده قليلاً لنعطي نبذة عن حياته وأعماله :

« لقد كان النخشبي معدوداً في جملة فلاسفة خراسان »[٢٣٥] ومن أبرز الشخصيات في تاريخ الفلسفة الاسماعيلية إذ تمكّن من صياغة المذهب على ضوء الأفلاطونية المحدثة . وظلّ معتنقو الاسماعيلية في ايران يأخذون بنهجه الفلسفي ـ طيلة القرنين الرابع والخامس الهجريين ـ بدليل أن فلسفته كانت أساس النظام الذي انتهجه كلٌ من أبي يعقوب السجستاني وناصر خسرو في مؤلفاتهما[٢٣٦] . وأثّر النسفي « في مرداويج أمير طبرستان ، وفي يوسف بن أبي الساج أمير أذربيجان ، وجعل من مقاطعاتهم مناطق تدين بالاسماعيلية ، وتخضع لها . كما أن اسمه اقترن أيضاً بأسماء الدعاة الاسماعيليين الكبار الذين عاشوا في فارس أمثال أبي حاتم عبد الرحمن الرازي داعي الديلم ، وأحمد حميد الدين الكرماني حجّة العراقين ، والمؤيد في الدين هبة الله الشيرازي داعي الدعاة ، وأحمد بن ابراهيم النيسابوري . . ونصير الدين الطوسي »[٢٣٧] . ولا بد من الاشارة بوضوح إلى احتمال تأثر النخشبي بكتابات محمد بن الحسين المعروف بدندان والذي كانت العناصر الأفلاطونية المحدثة واضحة فيما نقل عنه . وليس مستبعداً أن يكون النخشبي شارحاً لآراء دندان . ويحتاج البتُّ في هذه المسألة إلى دراسة خاصّة تخرج عن أغراض هذا الكتاب .

لقد وضع النخشبي عدداً من المؤلفات أشهرها « كتاب المحصول » الذي يعتبر « أوّل كتاب عقائديٍّ . . وضع للتداول في الوسط الاسماعيلي . ويتألف من ٤٩٠ صفحة ، جلُّها في الفلسفة الاسماعيلية »[٢٣٨] . ومما نقله الأسفرايني في « التبصير » من أقوال النخشبي قوله :

---

(٢٣٤) السجستاني (أبو يعقوب اسحق) : كتاب الينابيع ، تحقيق مصطفى غالب ، ط١ ، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص٣٢ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، ابو يعقوب السجستاني : الينابيع .

(٢٣٥) نظام الملك : سياست نامة ، ص٢٢٨ .

(٢٣٦) Stern : The Ismaili Missionaries P. 70.

نقلاً عن د . محمد السعيد جمال الدين : دولة الاسماعيلية في ايران ، ص ٧٤ .

(٢٣٧) السجستاني (أبو يعقوب اسحق) : كتاب إثبات النبوات ، تحقيق عارف تامر ، ط١ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٦ ، الصفحة وهـ من المقدمة . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا : ابو يعقوب السجستاني : إثبات النبوات .

(٢٣٨) أبو يعقوب السجستاني : الينابيع ، ص٢٨ .

« إنَّ جملة الأجسام امتزجت منهما [يعني النور والظلمة] . ثم قالوا : إنَّ كلَّ واحدٍ من هذين الأصلين له طبائع أربعة : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة . . [و] قالوا : إنَّ الله تعالى خلق النفس ، وكان الله هو الأوَّل ، والنفسُ هو الثاني . وربما قالوا : العقل هو الأوَّل ، والنفسُ هو الثاني . . وزعموا أنَّ هذين يدبِّران العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأربعة »[٢٣٩]. ولاحظ بروكلمان ـ في ترجمته الموجزة للنخشبي ـ أن الكرماني نقل كثيراً من أقواله في « كتابه « الرياض » . . [وكتاب] « كون العالم » في الفلك والرياضات ، [و] كتاب « المصابيح »[٢٤٠]. ومما نقله الكرماني قول « **صاحب المحصول في باب التوحيد** . . [الله] مبدعُ الشيء واللاشيء ، الفعلي والوهمي ، والفكري ، والمنطقي . أعني ما هو واقع تحت هذه العناصر وما ليس بواقع تحتها »[٢٤١].

وقد هاجم أبو حاتم الكينتي « في كتاب له مفقود اسمه « الاصلاح » مذهب النسفي الفلسفي كما هو مبسوط في . . المحصول »[٢٤٢]. وبالتالي فان من غير المعقول أن يَصِحَّ ما ذهب اليه أحد الباحثين المعاصرين حين زعم ـ دون أي دليل ـ أنَّ النخشبيَّ في « المحصول » كان « يحاول التوفيق بين أبي حاتم الرازي وزميله أو تلميذه أبي يعقوب السجستاني »[٢٤٣]. وعلى كل حال فان أبا يعقوب السجستاني قد ردَّ على انتقادات أبي حاتم الرازي للنخشبي في كتابه « النصرة » .

ومن مؤلفات النخشبي الأخرى كتاب «أساس الدعوة» ، و«كشف الأسرار» ، و«تأويل الشريعة»[٢٤٤] ، و«عنوان الدين» ، و«أصول الشرع» ، و«الدعوة المنتخبة»[٢٤٥] .

ولما كان الحسين بن علي المروروذي قد فوض أمر الدعوة إلى النخشبي ، وأوصاه بأن ينيب عنه شخصاً «في خراسان ، ويعبر جيحون إلى بخارى وسمرقند لجرِّ أهلهما إلى هذا

---

(٢٣٩) الأسفرايني : التبصير في الدين ، ص٨٥ . وانظر أيضاً ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٢٩٣-٢٩٤ .

(٢٤٠) بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي ، ج٣ ، ترجمة د. عبدالحليم النجار ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص٣٥٣ .

(٢٤١) أبو يعقوب السجستاني : الينابيع ، ص٤٤ .

(٢٤٢) شتيرن : أبو حاتم الرازي ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١ ، ص ٤٤٤ .

(٢٤٣) Hamadani: Some Unknown Ismaili Authors and Their Works, J. R. A. S.

نقلاً عن د. محمد السعيد جمال الدين : دولة الاسماعيلية في ايران ، ص ٧٥ .

(٢٤٤) الأسفرايني : التبصير في الدين ، ص٨٤ .

(٢٤٥) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٠ . ولعل العنوان الصحيح لكتاب «الدعوة المنتخبة» هو «الدعوة المنجية» لأن الكلمة الأخيرة لم ترد منقوطة عند ابن النديم .

المذهب»[٢٤٦]، فقد عمل النخشبي بوصية المورروذي، فعينَّ خليفةً له في مرو الروذ، و«عبر جيحون إلى بخارى. لكنه لما رأى أن لا نفع يرتجى لمذهبه هناك، وأنه لا يجرؤ على إظهاره، ترك بخارى إلى «نخشب». . [و] استطاع أن يجتذب اليه أحد ذوي قرباه وهو «بكر النخشبي. . الذي كان نديماً لأمير خراسان. واستطاع بكر أن يُدْخِلَ في هذا المذهب أيضاً صديقاً له اسمه «الأشعث» يعمل في وظيفة كاتب «الأمير الخاص. . [و] كان منه بمنزلة النديم. . ودخل في مذهبهم أيضاً «آيتاش» الحاجب الخاص الذي كان صديقاً لهم. ثم قالت هذه الثُلَّةُ لمحمد النخشبي: «لا داعي لوجودك في نخشب، تعال إلى الحضرة بخارى، فستصلُ بدعوتك إلى أعنان السماء في أقصر وقت، وتُدْخِلُ في مذهبك العظماء والأعيانَ»[٢٤٧].

وترك محمد بن أحمد نخشب إلى بخارى، و«أخذ يجالس فيها هو وثلَّته الأعيان والعظماء. . يدعو الناس إلى الشيعة أولاً ثم يجرُّهم تدريجياً إلى «السبعيَّة» إلى أن دخل في مذهبه رئيسُ بخارى، وصاحبُ خراجها، ووجوهُ المدينة وتجارها، وأدخل في مذهبه أيضاً «حسن ملك» الذي كان من خاصَّة الأمير، ووالي «ايلاق»، و. . الوكيل الخاص. .

بعد أن كثر أتباع النخشبي وَجَّهَ اهتمامه إلى الأمير نفسه»[٢٤٨]؛ فصار صحبه يكثرون من ذكره والثناء عليه أمامه، «حتى شغف به أمير خراسان فقرَّبه وأعزَّه. . وباختصار، فقد انتهى الأمر باستجابة نصر بن أحمد لدعوته، وهيمنة النخشبي ونفوذه حتى أصبح تعيين الوزراء وتنحيتهم رهن إرادته. وراح الأمير ينفِّذ كلَّ ما يقول.

ولما وصل أمر النخشبي إلى هذا الحدِّ جاهر بدعوته؛ فسانده أتباعه، وأظهروا مذهبهم علانية. . وصار الأمير يجالس السبعيين. إلا أنَّ الترك وقادة الجيش لم يُرُقْ لهم أن يتحوَّل الأمير الى القرمطية. . [فـ]تكلَّم قائدُ الجيش نصرَ بن أحمد في الموضوع لكن دون جدوى. وثارت ثائرة الجند»[٢٤٩].

وقد وصف نظام الملك وقائع الانقلاب بالتفصيل وقال إنه بعد ان خلع نَصرٌ نفسَه وأجلس نوحاً ابنه وليّاً للعهد، «تحوَّل نوح إلى السرير وجلس مكان أبيه. . [وقال]: لتعلموا أنني، في كلِّ شيء، نوح لا نصر. لقد فات ما فات. . ثم طلب قيداً وأمر بوضعه

(٢٤٦) نظام الملك: سياسة نامة، ص ٢٣٨.

(٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩) نظام الملك: سياست نامة، ص٢٣٨-٢٣٩.

في رجليِّ أبيه ، ونقله إلى « قهندز » حالاً ، وحبسه هناك »[٢٥٠]. وخاطب قادة الانقلاب قائلاً : « إنْ كان أبي قد حاد عن طريق الصواب فها هو ذا الآن يتلقى جزاءه . أما أنتم . . [فـ]ـإنَّ في أرضنا نحن لكفاراً . . هُبُّوا إلى جهادهم . . واقتلوا جميع من دخلوا في الالحاد واعتنقوا المذهب الذي اعتنقه أبي في ما وراء النهر وخراسان . وحلالٌ عليكم ثرواتُهم ، وأموالُهم ، ونِعَمَهُم . . فانَّ ثروة الباطنية ومتاعهم لا تستحق سوى النهب . . أريدكم أن تأتوني الآن بمحمد النخشبي ، وجلساء أبي ، وتضربوا أعناقهم ، ثم تنتشروا في المدينة والنواحي . .

أحضروا محمـداً النخشبي الذي كان الداعية ، وضربوا عنقه ؛ ثم أعناق حسن ملك ، وأبي منصور الجفاني ، والأشعث ، وأعناقَ عددٍ من الأمراء الذين دخلوا في الباطنية ؛ ثم انبثُّوا في المدينة ، وشرعوا يقتلون كُلَّ من كانوا يجدونه منهم »[٢٥١]. وعبر الجيش جيحون وراح يطهر خراسان من الباطنية بعد أن « قضى رجال نوح سبعة أيام بلياليها يطوفون في بخارى ونواحيها يقتلون الباطنية ، وينهبون ثرواتهم ، حتى لم يبق منهم أحد في خراسان وما وراء النهر سوى أولئك الذي لم يجرؤوا على المجاهرة باعتناقهم الباطنية . وقضى على هذا المذهب بخراسان »[٢٥٢].

والحقيقة أن الضربة التي وجهها نوح لتنظيم الاسماعيلية سنة ٣٣١هـ لم تكن قاضية إذ تولى أمر الدعوة بعد النسفي ـ الذي دعوه بالشيخ الشهيد ـ أبو يعقوب السجستاني «المعروف ببندانه»[٢٥٣] و « أقام دعوته بناحية سجستان »[٢٥٤]. « ويبدو أنَّ المذهب الذي بسطه أبو يعقوب يعتمد في جملته على النسفي »[٢٥٥]. وربما يكون أبو يعقوب قد نجح في ضمِّ أبي تمام النيسـابوري الفيلسوف إلى مذهبه. وكانت « رسل سجستان » تجوب المنطقة حتى بغـداد داعية إلى المـذهب الاسـماعيلي حيث ذكر التوحيدي أن أبا سليمان المنطقي السجستـاني كان يجتمـع اليهم أيام الجمع . وتولى رئاسة الدعوة في خراسان ، بعد أبي يعقـوب ، ابنُ الشيخ الشهيد المعـروف بدهقان ؛ ثم اسحاق السجزي الذي قتله أمير سجستان خلفُ بن أحمد .

---

(٢٥٠) نظام الملك : سياست نامة ، ص٢٤٢.

(٢٥١، ٢٥٢) نظام الملك : سياست نامة ، ص٢٤٣ . أما ابن النديم فيقول إنَّ النخشبي لم يقتل على الصورة السابقة بل جمع نوحُ الفقهاء وأحضر النسفيَّ ، فناظروه ، وهتكوه ، وفضحوه . . فَقَتَلَ النسفيَّ ، ورؤساء الدعاة ، ووجوهاً من قواد نصر ممن دخل في الدعوة ، ومزَّقهم كُلَّ ممزق». (الفهرست، ص ٢٣٩).

(٢٥٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٨٣ .

(٢٥٤) الأسفرايني : التبصير في الدين ، ص٨٤ .

(٢٥٥) شتيرن : أبو يعقوب السجزي ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج٢ ، ص٣٧ .

وقد جدد الدعاة الاسماعيليون سعيهم للسيطرة على الدولة السامانية في عهد الأمير منصور بن عبد الملك بن نوح. وربما يكون الخليفة الفاطمي مسؤولاً عن هذه الموجة التبشيرية الجديدة ؛ فقد ذكر البغدادي أنه لـمّا مات عضد الدولة « طمع زعيم مصر في ملوك نواحي الشرق ، فكاتبهم يدعوهم إلى البيعة له ، فأجاب قابوس بن وشمكير عن كتابه بقوله : إني لا أذكرك الا على المستراح ؛ وأجابه ناصر الدولة أبو الحسن محمد بن ابراهيم بن سيمجور بأن كتب على ظهر كتابه إليه « قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون »[٢٥٦] ؛ وأجابه نوح بن منصور والي خراسان بقتل دعاته إلى بدعته. ودخل في دعوته بعض ولاة الجرجانية من أرض خوارزم »[٢٥٧]. على أنه في أواخر عهد المنصور « أخذ الدعاة يبثون ـ من جديد ـ دعوتهم في خراسان وبخارى »[٢٥٨] ؛ فاستجاب لهم نفرٌ ، منهم أبو عبد الله محمد بن أحمد الجَيْهَاني الذي « تكفل تأديب وتعليم وتربية الأمير نصر بن أحمد الساماني.. وكان يُتَّهَمُ بالثنوية والزندقة »[٢٥٩].

وانتشرت الباطنية من جديد بين رجال البلاط ، وزادت قوة أنصارها ، « وذاع أمرهم ؛ فظنَّ الناس في النواحي والأطراف أن أهل الحضر [العاصمة] جميعاً أصبحوا باطنية »[٢٦٠]. وخطط زعماء الحركة للاستيلاء على ولايات غرب جيحون ثم التوجه إلى خراسان. لكن البتكين ـ قائد جيش خراسان ـ أرسل إلى الأمير المنصور كتاباً يقول فيه : «لقد اعتنق أكثر خاصَّتك ، وأرباب بلاطك وديوانك ، مذهب القرامطة.. وهم يدبِّرون للخروج »[٢٦١].

ومع وصول أخبار التمرد في فرغانة وطالقان أجرى الأمير منصور تغييراً وزارياً أعاد فيه القاضي أبا علي البلعمي إلى الوزارة. وأمر ـ في اليوم التالي ـ « باقامة حفل يحضره زعماء القرامطة والعلماء ليتناظروا فيما بينهم ، ثم يُطَبِّقُ عليهم ما يترتب على ذلك من أحكام

---

(٢٥٦) سورة : «الكافرون»، الأيتان «١، ٢».

(٢٥٧) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ٢٩٢.

(٢٥٨) نظام الملك : سياست نامة، ص٢٤٧.

(٢٥٩) نظام الملك : سياست نامة، ملاحظة في الهامش، ص ٢٤٨.

(٢٦٠) نظام الملك : سياست نامة، ص٢٤٨.

(٢٦١) نظام الملك : سياست نامة، ص٢٥٠.

الشريعة والاسلام »[٢٦٢]. وكانت النتيجة أنه أمر بجلد بعض متكلمي القرامطة ونفيهم إلى خوارزم. وتَتَبَّعَ معتنقي مذهب القرامطة في الدولة فقبض ـ في مدينة طالقان ـ « على أربعمائة رجل معروفين ممن اعترفوا بقرمطيتهم »[٢٦٣].

وأسند الأمير منصور « قيادة جيش خراسان إلى ناصر الدولة أبي الحسن سيمجور، واستدعى جيش خراسان كلّه إلى القصر. ولما وصل إلى الحضرة استطاع الأمير وأعوانه أن يقبضوا، بقوّته، على كُلِّ مَنْ صار إلى القرامطة من الخاصَّة والكتبة جميعاً. ثم سلبوهم أموالهم كافةً، وقتلوهم كلَّهم »[٢٦٤]. ونهض أبو الحسن بن سيمجور فتتبع القرامطة في ولايات الدولة وقتلهم « حتى أنه لم يبق في خراسان وما وراء النهر قرمطي واحد. وغار هذا المذهب في بطن الأرض دفعة واحدة، ولم يَعُدْ لأحدٍ من معتنقيه أثرٌ »[٢٦٥].

وفي أواخر القرن الرابع، ومع انهيار سلطة الدولة السامانية، زاد انتشار الاسماعيلية في خراسان حتى أن أبا علي بن سيمجور وافقهم على مذهبهم « في السرِّ »[٢٦٦]. وكان « أبو القاسم الحسن بن علي الملقب بدانشمند داعيةَ أبي علي بن سيمجور إلى مذهب الباطنية. و[قد] ظفر به بكتوزون صاحب جيش السامانية بنيسابور فقتله، ودفنه في مكان لا يُعْرَفُ »[٢٦٧]. ومع ذلك فانَّ أهل مولتان، ومكران، وغيرهما ـ كما بيَّنّا من قبل ـ اعتنقوا الاسماعيلية، ودانوا بالولاء للخليفة الفاطمي.

لا شك أن الاسماعيلية بنشاطها الضخم قد أثارت رياحاً عاصفةً في مختلف مدن خراسان وما وراء النهر. ومن غير الممكن أن تمرَّ هذه العاصفة دون أن تترك آثاراً في عقول المتكلمين والفلاسفة والأدباء والفقهاء.. الخ. لقد رأينا أن متكلمي خراسان وما وراء النهر قد نشطوا للردِّ عليها؛ كما تناظر أبو بكر محمد بن زكريا الرازي مع كبير دعاتها في الريِّ أبي حاتم الكيني؛ ونقل المؤرخون خبر مناظرات النخشبي مع فقهاء بخارى. وإذا كان أبو الحسن بن سيمجور قد اشتهر بمجلس العلم الذي يُعْقَدُ في قصره، وبعدائه اللامتناهي للاسماعيلية فمن غير المتوقع أن يَظَلَّ الدعاةُ يبثُّون مذهبهم في نيسابور وما حولها ـ خلال سبعين عاماً ـ ولا يُنَاقَشُ هذا المذهبُ في مجلس ابن سيمجور. وأخيراً فاننا قد نتساءل عن

(٢٦٢، ٢٦٣) نظام الملك: سياست نامة، ص٢٥١.

(٢٦٤) نظام الملك: سياست نامة، ص٢٥٢.

(٢٦٥) نظام الملك: سياست نامة، ص٢٥٣.

(٢٦٦، ٢٦٧) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٩٣.

الأثر الذي تركته الاسماعيلية في تفكير أبي الحسن العامري بخاصةٍ ؛ ونمهد لهذا ببعض الملاحظات التاريخية :

أولاً ـ لاحظ كلٌّ من الأسفرايني في كتابه « التبصير في الدين » ، والبغدادي في « الفرق بين الفرق » ، وجودَ صلةٍ بين مذاهب الاسماعيلية ، والمجوس ، والصابئة ، فقال البغدادي : « ذكر أصحاب التواريخ أنَّ الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس . . فوضع الأغمار منهم أسساً مَنْ قَبِلَهَا . . صارَ في الباطن إلى تفضيل أديان المجوس ؛ وتأوَّلوا آيات القرآن ، وسنن النبي عليه السلام ، على موافقة أسسهم »[٢٦٨]. ثم يقول : « ويؤكد ما قلناه . . أنَّا لا نجد على ظهر الأرض مجوسياً الا وهو قوادٌ لهم »[٢٦٩]. ومن الباحثين « من نسب الباطنية إلى الصابئين الذين هم بحرَّان ، واستدلَّ على ذلك بأن حمدان قرمط داعيةَ الباطنية بعد ميمون بن ديصان كان من الصابئة الحرَّانية ؛ وأنَّ صابئة حرَّان يكتمون أديانهم ولا يظهرونها الا لمن كان منهم »[٢٧٠].

ولعلَّ السبب الموضوعي في الربط بين هذه المذاهب اشتراكها جميعاً في تبني قدر من أفكار الأفلاطونية المحدثة . ومن هنا ظَنَّ البغداديُّ أن الثنوية والاسماعيلية تشتركان في الأساس حتى أن المُعْتَقِدَ لأحد المذهبين يصير إلى قبول الآخر . ولعل الأسفرايني كان أكثر إدراكاً للحقيقة حين قال : إنَّ الصابئة « قوم ينتحلون مذهب أصحاب الهيولى »[٢٧١] الذي كان ينادي به برقلس[٢٧٢]. لقد فسَّر برقلس رأي أفلاطون في « طيماوس » على أنه إقرارٌ بقدم العَالَمِ . وطرح من ثَمَّ نظرية « القدماء الخمسة » . وقد تبنى الصابئة بدورهم كثيراً من الأفكار الأفلاطونية المحدثة ، وكذلك فعل بعض أنصار الثنوية . فاذا ما تبنى متفلسفو المذهب الاسماعيلي شيئاً من أفكار برقلس ـ أو غيره من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ـ فسوف يبدو لغير المدقق أن المذهب الاسماعيلي شكلٌ من الثنوية أو الصابئة الحرَّانية .

ثانياً ـ ذهب التوحيدي في كتابه « الامتاع والمؤانسة » إلى أن التوفيق بين الفلسفة والشريعة وَقْفٌ على السبعيَّة . « فأبو زيدٍ البلخي نادى بأن « الفلسفة مُقَاوِدَةٌ للشريعة ، والشريعةُ مشاكلةٌ للفلسفة ، وأن إحداهما أمٌّ والأخرى ظِئْرٌ ؛ وأظهر مذهب الزيدية . .

---

(٢٦٨) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ٢٨٥.

(٢٦٩) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص٢٨٦.

(٢٧٠) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص٢٩٤.

(٢٧١، ٢٧٢) الأسفرايني : التبصير في الدين، ص ٨٩.

وكذلك رام [هذا] أبو تمام النَّيسابُوري ، وخَدَمَ الطائفة المعروفة بالسبعيَّة[٢٧٣] . ولجأ إلى مطرِّف بن محمد وزير مرداويج الجبلي ، ليكون له به قوة ، وينطق بها في نفسه من هذه الجملة ، فما زادته الا صغراً في قَدْرِه ، ومهانةً في نفسه ، وتوارياً في بيته ؛ وهذا بعينه قصد العامري ، فما زال مطروداً من صُقْعٍ إلى صُقْعٍ ، ينذر دمه ، ويرتصد قتله ، فمرةً يتحصن بفناء ابن العميد ، ومرةً يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور ، ومرةً يتقرَّب إلى العامَّة بكتبٍ يصنفها في نصرة الاسلام ، وهو على ذلك يتهم ويقرف بالالحاد ، وما أشبه هذا من ضروب الهذيان التي ما أنزل الله بها كتابه ، ولا دعا اليها رسولُه ، ولا أفاضت فيها أُمَّتُهُ . ومع ذلك يناغي صاحب كُلِّ بدعة ، ويجلس اليه كُلُّ متهم ، ويلقي كلامه إلى كُلِّ مَنْ ادعى باطناً للظاهر وظاهراً للباطن .

وما عندي أن الأئمة الذين يأخذ عنهم ويقتبسُ منهم ، كأرسطوطاليس وسقراط وأفلاطون ، رهط الكفر ، ذكروا في كتبهم حديثَ الظاهر والباطن ، وإنما هذا من نسج القدَّاحين في الاسلام ، الساترين على أنفسهم ما هم فيه من التهم ، وهذا بعينه دبَّره الهجريون بالأمس ، وبهذا دندن الناجمون بقزوين ، وبثوا الدعاة في أطراف الأرض ، وبذلوا الرغائب ، وفتنوا النفوس »[٢٧٤] . ويطرح النصُّ بوضوحٍ القضايا التالية :

أولاً ـ إنَّ أبا زيدٍ البلخي دعا إلى وحدة الفلسفة والشريعة وكان زيدياً ؛ ودعا إلى هذا ، أيضاً ، أبو تمام النَّيسَابُوري وكان سبعيَّاً أي إسماعيلياً . فاذا استنتجنا من ذلك ـ وكما توحي الينا به عبارة التوحيدي ـ أن كلَّ مُنَادٍ بوحدة الفلسفة والشريعة شيعيٌّ ارتكبنا مغالطتين منطقية وتاريخية في الآن نفسه .

ثانياً ـ ينفي التوحيدي أن تكونَ الدعوة إلى وحدة الفلسفة والشريعة مُسْتَمَدَّةً من الفلسفة اليونانية ؛ ويراها من ابتداع كلٍّ من القرامطة « بالأمس » ، والاسماعيلية في قزوين « اليوم » . وإذا ما ربطنا بين هذا القول وبين الاتهامات التي وجهها التوحيديُّ إلى البلخيِّ والنيسابوريِّ والعامريِّ ، وجدنا أن الفيلسوف الذي كان له اتصال بمنطقة قزوين ـ من بين هؤلاء ـ هو النيسابوري . والحقيقة أن البلخي تبنَّى مذهب المعتزلة بعد أن اعتنق في أوَّل حياته مذهب الإمامية ، وشهد بهذا أبو القاسم الكعبي زعيم المعتزلة في بلخ . كما تشهد سيرة العامريِّ بأنه كان يلوذ دائماً بأعداء الاسماعيلية . لهذا فان علينا أن نَرُدَّ اتهامات

(٢٧٣) في الأصل : بالشيعيّة .

(٢٧٤) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج٢ ، ص١٥-١٦ .

التوحيديُّ السابقة إلى نقصٍ في معلوماته عن العامريِّ في تلك الفترة ؛ ووجودِ نقاطِ تشابهٍ بين مذهب العامريِّ والمذهب الاسماعيليُّ أوحت اليه بوجود ضربٍ من التماثل بين المذهبين .

ثالثاً ـ كان أبو الحسن العامري النَّيسْابوري من بين مَنْ نادوا بوحدة الفلسفة والشريعة ؛ وكان « يتحصن بفناء ابن العميد » . فاذا تذكرنا أن « نيسابور » هي أولُ مدينةٍ ظهرت فيها الاسماعيلية ؛ وأن ابن العميد كان على صلةٍ بالقرامطة ، صار ما يريد التوحيديُّ أن يوحي إلينا به واضحاً ؛ أعني أن العامريَّ شيعيٌّ ـ إسماعيلياً كان أو قرمطياً ـ بدليل أنه كان « يلقي كلامه إلى كُلِّ مَنْ ادعى باطناً للظاهر وظاهراً للباطن » . وهذا اتهام له بالاتصال بفلاسفة الاسماعيلية .

ونحن لا نستبعد أن يكون العامريُّ قد اتصل بمحمد بن أحمد النخشبي في «نخشب» أو بخارى . لكنَّا لا نرى أن هذا الاتصال أو التتلمذ ـ لو صحَّ ـ كافٍ لانقلاب العامريِّ عن مذهبه السُّنيِّ . كما أن مجرد الدعوة إلى وحدة الفلسفة والشريعة أو غشيان مجلس ابن العميد زمناً محدوداً لا يؤلف دليلاً على اعتناق العامريِّ للمذهب الاسماعيلي .

رابعاً ـ يقول التوحيدي إنَّ العامريَّ كان « يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور » . ولما كان صاحب الجيش هذا هو أبا الحسن محمد بن سيمجور أكبرَ أعداء المذهب الاسماعيلي ، وأكثرَهم تعصباً ضده ، فمن الواضح أن التوحيدي قد كتب ما كتب عن العامريِّ بناءً على ما سمع ؛ أي قبل أن يزور الريَّ ، وقبل أن يَتَعَرَّفَ إلى العامريِّ نفسه . ولهذا جاءت الصورة التي رسمها للعامريِّ في كتابه اللاحق ـ المقابسات ـ مختلفةً تماماً . إنَّ لجوءَ العامريِّ إلى صاحب الجيش في نيسابور دليلٌ يدحض الاتهام المبطَّنَ للعامريِّ بالانتماء إلى مذهب الاسماعيلية .

خامساً ـ اتهم التوحيديُّ العامريَّ بأنه من القائلين بمذهب أصحاب الهيولى ، الذي تبنّاه الفيلسوفان محمد بن الحسين المعروف بدندان ، وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي . وقد نادى العامريُّ ـ صراحة أو ضمناً ـ بـ«قدم العالم» ؛ وتكلم في «الهيولى» ، و«الصورة» ، و«الزمان» ، و«المكان» . والحقيقة أن هذا الاتهام مُسَوَّغٌ ـ جزئياً ـ بما في كتاب العامريِّ «الفصول في المعالم الالهية» من أفكار أفلاطونية محدثة ؛ كما يمكن أن يكون المصدر الذي استمد منه التوحيديُّ هذا الاتهام هو الصاحب بن عبَّاد الذي كان يدعو العامريَّ بـ«الحرّانيِّ» كما سنبين لاحقاً .

وخلاصة القول إنَّ الحركة الاسماعيلية أثَّرت ، على نحوٍ أو آخر ، في التكوين الثقافي لمتكلِّمي القرن الرابع الهجري وفلاسفته وبخاصَّة في منطقة خراسان . ولا يتمثَّل الدليل على أثرها في اعتناق كبارِ رجال الدولة ، والكثيرِ من العامَّةِ ، وبعض الفلاسفةِ والمتكلِّمين لها فحسب ؛ بل وفي النَقد الذي وجهه اليها كبار متكلِّمي المذهب الماتُريدي . ونعتقد أنَّ ما في كتابات العامري من عناصر أفلاطونية محدثة ، وأبحاث في أحكام النجوم ، يرجع ـ جزئياً ـ إلى ذلك المناخ الثقافي الذي أشاعته الاسماعيلية في خراسان بعامة ، وفي نخشب وبخارى بخاصَّة ، أيام الأمير نصر بن أحمد الساماني (٣٠١هـ ـ ٣٣١هـ) ، حين كان العامري في مرحلة الدرس والتلمذ .

خامساً ـ الأحوال السياسية والثقافية في بغداد :

عاشت بغداد ، مع نهاية العقد الثالث من القرن الهجري الرابع ، أحوالاً قاسية . **ففي سنة ٣٢٩هـ « اشتد الغلاء ، والوباء ، وكثر الموت ، حتى كان يدفن الجماعة في القبر الواحد ، ولا يغسلون ، ولا يصلى عليهم »**[٢٧٥]. **واستولى البريدي عام ٣٣٠هـ على بغداد ، وأخذ « أصحابه في النهب والسلب . ونهبت الدور ، وأُخْرِجَ أهلُها منها . .** وغلت الأسعار فبيع الكرُّ [من] الحنطة بثلاثمائة وستة عشر ديناراً . . واستتر أكثر العمال لعظيم ما طولبوا به »[٢٧٦] ، و « **أكل الضعفاءُ الميتةَ ؛ وكثر الوباء ، والموت** »[٢٧٧] .

وفي سنة ٣٣٢هـ « خُرِّبَتْ المنازل . . ومات خَلْقٌ كثير تحت الهدم . . وتعطل كثير من الحمامات ، والمساجد ، والأسواق ، لقلة الناس »[٢٧٨] . واستمرت الأحوال الاقتصادية والأمنية بالتدهور حتى « ظهر اللصوص ، وأخذوا الأموال ، وجلا التجار »[٢٧٨] . وفي السنة نفسها دخل معزُّ الدولة بغداد[٢٧٩] .

لم تكن لمعزِّ الدولة ، أبي الحسن أحمد بن بويه ، أخلاق أخويه ، عماد الدولة ، وركن الدولة . فقد كان «يعجبه المصارعون ، والملاكمون ، وغيرهم من أرباب هذه الصناعات ، التي لا ينتفع بها الا كلُّ قليل العقل ، فاسد المروءة . . وكانت تُضْرَبُ الطبولُ بين يديه ،

---

(٢٧٥) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ١٥٨ .
(٢٧٦) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ١٦١ - ١٦٢ .
(٢٧٧) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ١٦٨ .
(٢٧٨) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ١٨٤ .
(٢٧٩) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

ويتصارع الرجال . . [واحتاج نتيجة إسرافه] إلى صرف أموال في أرزاق الجند ، فأقطعهم البلاد ، عوضاً عن أرزاقهم ، فأدى ذلك إلى خراب البلاد وترك عمارتها »[٢٧٩].

وهكذا وقع سنة ٣٣٤هـ « غلاء شديد ببغداد ، حتى أكلوا الميتة ، والسنانير والكلاب ، وكان من الناس من يسرق الأولاد فيشويهم ويأكلهم . وكَثُرَ الوباء في الناس حتى كان لا يَدْفِنُ أحدٌ أحداً ، بل يُتْركونَ على الطرقات ، فيأكلُ كثيراً منهم الكلاب »[٢٨٠].

ومع دخول البويهيين الشيعة إلى بغداد ، تضافرت على أهلها المجاعات ، والأوبئة ، وغلاء الأسعار ، وزوال الأمن ، وانهيار المساكن ، والمصادرات ، والفتن المذهبية . لقد وقعت سنة ٣٣٨هـ « فتنة بين الشيعة وأهل السنة ونهبت الكرخ »[٢٨١]، وهي حي شيعي . وبعد ستة أعوام (٣٤٤هـ) انتشر الطاعون ، إذ « شمل الناس ببغداد . . داء مركب من دم وصفراء ، ووباء ، [و] مات بسبب ذلك خلق كثير ، بحيث كان يموت كلَّ يوم قريب من ألف نفس . وجاء فيها جراد عظيم أكل الخضروات ، والأشجار ، والثمار »[٢٨٢]. وفي سنة ٣٤٦ هـ تجددت الفتنة « بين أهل الكرخ وأهل السُنَّة بسبب السَّبِّ ، فقتل من الفريقين خلق كثير ، وفيها كان بالعراق . . زلازل كثيرة مستمرة ، فتهدَّمت بسبب ذلك أبنية كثيرة . . ومات خلق كثير . وفي تشرين منها كثرت في الناس أورام في حلوقهم ومناخرهم ، « وكثر فيهم موت الفجأة »[٢٨٣]. وفي السنة التالية تجددت الزلازل ، وكثر الهدم ، والموت ، وظهر « جراد كثير أتلف الغلات الصيفية والثمار »[٢٨٤].

وفي سنة ٣٤٨هـ وصل مؤيد الدولة إلى بغداد من الريِّ ، ومعه أبو القاسم اسماعيل ابن عبَّاد ، لخطبة ابنة عمه معزِّ الدولة . وقد زُفَّتْ العروس اليه ، « ونقلها معه إلى الريِّ » في مطلع جمادى الأولى[٢٨٥]. واغتنم الصاحب زيارته هذه فالتقى بأدباء بغداد ومتكلِّميها ،

---

(٢٨٠) ابن كثير: البداية والنهاية، ج١١، ص٢٢٧.

(٢٨١) ابن كثير: البداية والنهاية، ج١١، ص٢٣٥. ويقول ابن تغرى بردى في حوادث سنة ٣٢٤هـ: «فيها كان الطاعون العظيم بأصبهان، ومات فيه خلق كثير، وتنقَّل في عدة بلاد». (ابن تغرى بردى، أبو المحاسن جمال الدين يوسف الأتابكي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج٣، ط١، ١٩٣٢، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص٢٥٩. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة).

(٢٨٢) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٤٣ .

(٢٨٣) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٤٦ .

(٢٨٤) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٤٧ .

(٢٨٥) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٢٦٣ .

وفلاسفتها ، واصطحب معه عند عودته أبا الحسين البديهي . وفي هذا الشهر وقعت « فتنة بين الرافضة وأهل السُّنَّة ، قتل فيها خلق كثير ، ووقع حريق بباب الطاق . . وغلت الأسعار . . وظهر جراد عظيم في آذار فأكل كلَّ ما نبت »[٢٨٦] .

وتجددت الفتن المذهبية في سنة ٣٤٩هـ و ٣٥٤هـ[٢٨٧] . وفي سنة ٣٥٦هـ توفي معزّ الدولة ، وتولى ابنه بختيار[٢٨٨] الملقب بعزِّ الدولة . « فأقبل على اللعب واللهو ، والاشتغال بأمر النساء ، فتفرَّق شمله »[٢٨٩] . وفي سنة ٣٥٨هـ « حصل الغلاء العظيم حتى كاد أن يُعْدَمَ الخبز بالكلية ، وكاد الناس أن يهلكوا »[٢٩٠] . وتطوَّرت في سنة ٣٦١هـ حِدَّةُ النزاع المذهبي ، حيث « أحرق أهل السُّنَّة دور الروافض في الكرخ . . وثار العيارون ببغداد يأخذون أموال الناس »[٢٩١] . وتجدد إحراق الكرخ سنة ٣٦٢هـ حيث « احترقت طائفة كبيرة من الدور والأموال ، من ذلك ثلثمائة دكان ، وثلاثة وثلاثون مسجداً ، وسبعة عشر ألف انسان »[٢٩٢] وحصل قريب من هذا في السنة اللاحقة[٢٩٣] .

واضطر بختيار أمام عجزه عن السيطرة على أوضاع العراق إلى ترك بغداد تحت سيطرة الأتراك ، وأقام في الأهواز « لا يستطيع الدخول إلى بغداد ؛ فأرسل إلى عمه ركن الدولة يستنجده ، فأرسل اليه بعسكر مع وزيره أبي الفتح بن العميد »[٢٩٤] سنة ٣٦٣هـ . ووصل عضد الدولة بغداد عام ٣٦٤هـ وقد نُهِبَ الناسُ ، « وعُدِمَ الطعام والقوت بها ، وكبست . . المنازل في طلب الطعام »[٢٩٥] ، فعزل ابن عمه بختيار .

ولما أظهر ركن الدولة غضبه من عزل عضدِ الدولةِ لبختيار ، وأعلن عزمه على التوجه من الريِّ إلى بغداد لاعادة الأمور إلى نصابها ، اضطرب أمر عضد الدولة ، فـ« تجاسر عليه الأعداء . . وطمع فيه العامة »[٢٩٦] ، واضمحل أمره ، « وتفرَّق جنده عنه ، ولم يبق

---

(٢٨٦) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٤٩ . وانظر ، ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٢٦٣ .
(٢٨٧) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٥١ ، ٢٧١ .
(٢٨٨) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٢٩٨ .
(٢٨٩) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٨٠ .
(٢٩٠) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٨٣ . وانظر ، ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣١٦ .
(٢٩١) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٨٩ .
(٢٩٢) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٩١ .
(٢٩٣) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٩٣ .
(٢٩٤) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٩٥ . وانظر أيضاً ، ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٤٧ .
(٢٩٥) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٥٠ .
(٢٩٦) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٥٢ .

معه سوى بغداد وحدها . فأرسل إلى أبيه يشكو له ذلك ، فأرسل يلومه على الغدر بابن عمه بختيار »[٢٩٧] . ومن ثم « رأى انفاذ الفتح بن العميد برسالة إلى أبيه »[٢٩٨] ، فسار هذا إلى الريِّ ، وقابل ركن الدولة ، « وضمن له إعادةَ عضد الدولة إلى فارس ، وتقريرَ بختيار بالعراق »[٢٩٩] .

عاد أبو الفتح ابن العميد إلى بغداد سنة ٣٦٤هـ ، وأبلغ رسالة ركن الدولة ؛ فرحل عضد الدولة عن بغداد ، وبقي أبو الفتح فيها إلى جانب بختيار ؛ و « اتفقا باطناً على أنه إذا مات ركن الدولة ، سار اليه [أبو الفتح] ، ووزر له . واتصل ذلك بعضد الدولة فكان سبب هلاك ابن العميد »[٣٠٠] ، إذ قبض عليه عضد الدولة في السنة نفسها ، « وسمل عينه الواحـــدة ، وقطع أنفه »[٣٠١] .

ما أن توفي ركن الدولة سنة ٣٦٦هـ حتى تولى ابنه فخر الدولة ـ مُلْكَ بلاد الريِّ ، وتولى أخوه ، مؤيد الدولة ، ملك أصبهان والجبل ، وكان قد تزوج بابنة عمه معزِّ الدولة سنة ٣٤٨هـ . أما عضد الدولة فقد حكم من قَبْلُ بلاد فارس حين اتخذه عمه ـ عمـــاد الدولة ـ ولياً لعهده سنة ٣٣٨هـ . وقد بدأ عضد الدولة سنة ٣٦٧هـ بالمسير « إلى بغداد ، وأرسـل إلى بختيار يدعـوه إلى طاعتـه ، وأن يسير عن العراق إلى أي جهة أراد »[٣٠٢] . فاستجاب بختيار وخرج متجهاً إلى الشام ، ودخل عضد الدولة بغداد واستقر حكمه فيها .

شرع عضد الدولة في تجديد عمارة بغداد ، ومساجدها ، وأسواقها . « وأدرَّ الأموال على الأئمة ، والمؤذِّنين ، والعلماء ، والقرَّاء ، والغرباء ، والضعفاء . . وأطلق الصلات لأهل البيوتات والشرف . . وسكن الناس من الفتن ، وأجرى الجرايات على الفقهاء ، والمحدِّثين ، والمتكلِّمين ، والمفسِّرين ، والنحاة ، والشعراء ، والنسَّابين ، والأطباء ، والحسَّاب ، والمهندسين »[٣٠٣] . وكان عضد الدولة « يحب العلم والفضيلة ، وكان يقرأ عنده كتاب إقليدس ، وكتاب النحو لأبي علي الفارسي »[٣٠٤] .

---

(٢٩٧) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٢٩٨ .
(٢٩٨) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٥٢ .
(٢٩٩) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٥٣ .
(٣٠٠) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٥٤ .
(٣٠١) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٦٨ .
(٣٠٢) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٧٧ .
(٣٠٣) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨ . وانظر أيضاً ، ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٣٠٨ .
(٣٠٤) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٣٢٠ .

ومـا أن صارت العـراق وفـارس تحت حكم عضد الدولة حتى تطلّع إلى إخضاع أخويه ، فلم يستجب له سوى مؤيد الدولة . ومن ثم فقد استولى سنة ٣٦٩هـ على مُلْكِ فخر الدولة ؛ وكان يشمل « همذان ، والريّ ، وما بينهما من البلاد »[٣٠٥] ، وسلّم ذلك لأخيه مؤيد الدولة ، ونصّبه نائباً له عليها[٣٠٦] . وعزّز عضدُ الدولة مكانته الاسمية ، في العراق ، بأن تزوج من ابنـة الخليفـة الـطائع[٣٠٧] ، وكـان وكيله «أبـا على الحسـين بن أحمـد الفارسي»[٣٠٨] . هذا وقد تولى حكم العراق من بعده ابنه صمصام الدولة[٣٠٩] ولا تعود أحداث بغداد ، بعد هذا التاريخ ، مما يهم الباحث في سيرة أبي الحسن العامري .

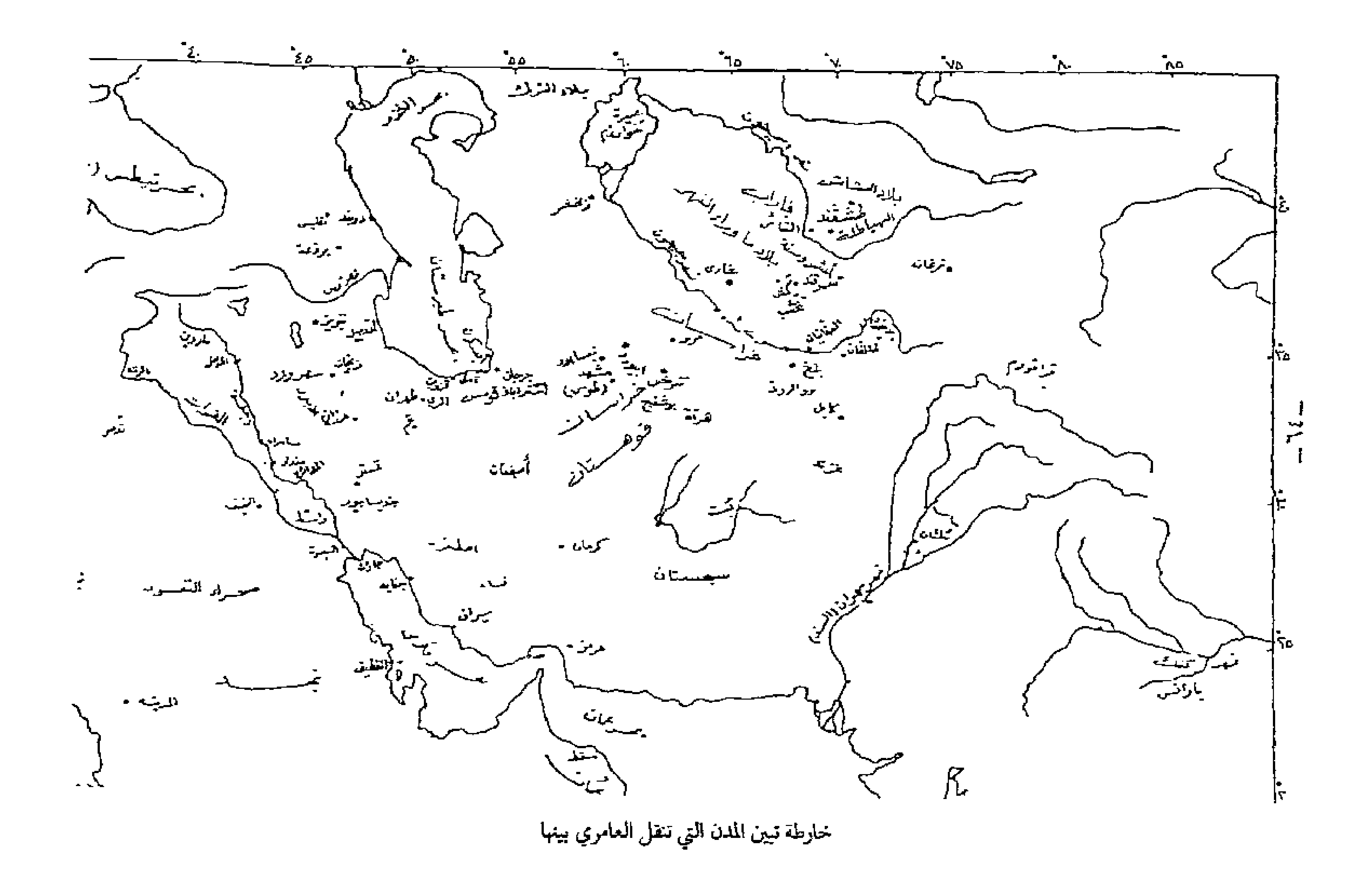
(٣٠٥) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٨٩ .
(٣٠٦) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٣١٥ .
(٣٠٧) ابن الأثير : الكامل ، م ٧ ، ص ٣٩٠ .
(٣٠٨) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٣١٥ .
(٣٠٩) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١١ ، ص ٣٢٠ .

الفصل الثاني

سيرة أبي الحسن العامري

الأحداث الرئيسة في حياة أبي الحسن العامري

ح ٣٠٠ هـ	ولد أبو الحسن العامري في نيسابور ؛ وتلقى فيها تعليمه الأساسي .
ح ٣٢٠هـ ـ ٣٢٢هـ	عاش في شامستيان (بلخ) حيث دَرَسَ اللغة ، والأدب ، والكلام ، والفلسفة ، على أبي زيد البلخي .
٣٢٣هـ	رحل الفيلسوف إلى بخارى بحكم ارتحال أسرته اليها .
٣٢٤هـ ـ ٣٣١هـ	رحل العامري إلى منطقة الشاش حيث تعمق في دراسة الفقه على أبي بكر محمد بن علي بن اسماعيل القفّال الشاشي . وربما يكون قد التقى في « نسف » بمحمد بن أحمد النسفي فيلسوف الاسماعيلية ، ودرس عليه الأفلاطونية المحدثة ، وعلم أحكام النجوم . وتزوج الفيلسوف من ابنة اسماعيل بن مهران الخشينديزي . وهذا دليل وجوده في منطقة نسف .
٣٣٢هـ ـ ٣٤٢هـ	عاد العامري إلى بخارى ، وألّف كتابه « السعادة والاسعاد » ؛ وربما ألّف ، أيضاً ، « الفصول في المعالم الالهية » . وكان ممن يحضر مجلس الأمير نوح بن نصر الساماني .
٣٤٢هـ ـ ٣٥٢هـ	غادر بخارى إلى نيسابور حيث درس شيئاً من الفلك ، والرياضيات ، والمنطق ، على أبي جعفر الخازن . وقد درَّس في هذه المدينة ، وألّف بعض الكتب والشروح على منطق أرسطو .
٣٥٣هـ ـ ٣٥٧هـ	عمل في الريِّ معلماً ، ومصنِّفاً . وأخذ عنه فيها أبو القاسم الكاتب ، وأبو حاتم الرازي . وقد اتصل العامريُّ في هذه المدينة بأبي الحسن أحمد بن محمد الطبري وأخذ عنه بعض الموضوعات الطبية .
٣٥٨ هـ	رحل إلى نيسابور في زيارة قصيرة .
٣٥٩ هـ	عاد إلى الريِّ ، وتردَّد على مجلس أبي الفضل بن العميد .
٣٦٠ هـ	رحل إلى بغداد وحضر مجلس أبي حامد المَرْوَرُّوذي .
٣٦٠هـ ـ ٣٦٤هـ	عاد إلى الريِّ ، وصار من رواد مجلس أبي الفتح بن العميد .
٣٦٤ هـ	زار بغداد بصحبة أبي الفتح ، وكانت له فيها مناظرات مشهودة ، ثم عاد بصحبته إلى الريِّ .
٣٦٥ هـ ـ ٣٦٦ هـ	في مجلس أبي الفضل بن العميد في الريِّ .
٣٦٦ هـ	ترك الريَّ إلى نيسابور ، وحظي برعاية أبي نصر الميكالي ، وأبي الحسن محمد ابن سيمجور قائد جيوش خراسان .
٣٦٧هـ ٣٦٩هـ	رحل إلى بخارى ، وعاش سنتين في رعاية الوزير أبي الحسين العُتْبي . والتقى في هذه المدينة بأبي عبدالله محمد بن أحمد الخوارزمي .
٣٧٠هـ ـ ٣٧٣هـ	عاد إلى نيسابور ، واستقر ـ من جديد ـ في رعاية أبي الحسن محمد بن سيمجور .
٣٧٤ هـ ـ ٣٨٠ هـ	رحل إلى بخارى .
٣٨١ هـ	عاد إلى نيسابور ، وتوفي فيها .



خارطة تبين المدن التي تنقل العامري بينها

سيرة أبي الحسن العامري

ولد أبو الحسن العامري في مطلع القرن الرابع الهجري في مدينة نيسابور ، في أسرة دينية ، كريمة . وكان منزل والده أبي ذر الفقيه يقع في السِّكَّةِ المسمَّاة باسمه ، « سِكَّةِ أبي ذر[1] » . وقد نبغ من العامريين في نيسابور - في القرنين الثالث والرابع الهجريين - عدد غير قليل من الأدباء ، والمحدِّثين ، والفقهاء ؛ وشغل أحدهم - وهو عقيل بن عمرو - منصب والي نيسابور أكثر من مرة[2] .

وإذا كان أبو الحسن قد تلقى علومه الأولى في نيسابور فمن المرجَّح أن يكون قد تلقى عن والده ، أيضاً ، ثقافة دينية واسعة في مجال السيرة النبوية ، والتفسير ، والفقه . وفي حوالي السنة الثامنة عشرة من عمره ارتحل إلى شامستيان ، وهي واحدة من قرى بلخ ، حيث درس على أبي زيد البلخي[3] ؛ كما قرر هذا مؤلف « منتخب صوان الحكمة »[4] . فاذا علمنا - من جهة أولى - أن البلخي كان أديباً ، متكلماً ، فيلسوفاً ، وضع مؤلفات كثيرة في تفسير القرآن ، وأصول الدين ، وعلم النجوم ، والسياسة ؛ واهتم ببيان وحدة الفلسفة والشريعة ؛ وأن أبا الحسن العامري وضع - من جهة ثانية - مؤلفات يحمل بعضُها عناوينَ مؤلفات البلخي ، ويعبِّر فيها عن رأيٍ نُقِلَ عن أستاذه ، عرفنا أن العامري قد درس هذه الموضوعات على أبي زيد البلخي .

ومن المؤكد أن العامري لم يدرس على أبي زيد مدة سنة أو اثنتين فحسب لأن هذه المدة غير كافية -في اعتقادنا- لدراسة الفلسفة أو ليتبنى التلميذ آراء أستاذه، ويُعْجَبَ به إلى حدِّ تأليف كتبٍ تحمل عين أسماء كتب الأستاذ . إننا نفترض أن العامري درس على البلخيِّ مدة لا تقل -بأي حال- عن ثلاث سنين . فاذا كان أبو زيد البلخي قد توفي سنة

---

(١) د. ناجي معروف : عروبة العلماء ، ص ٣٤٩ .

(٢) د. ناجي معروف : عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في خراسان ، ج١ ، ط١ ، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، ١٩٧٦ ، ص ١٦٩ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا، د. ناجي معروف: عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في خراسان.

(٣) المعروف عن البلخي أنه « كان يعلم في مسقط رأسه » . (إيوار : البلخي ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج ٧ ، ص٥٥٦).

(٤) أبو سليمان المنطقي السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص ١٢٧ .

٣٢٢هـ[٥]، فمعنى هذا أن العامري بدأ القراءة عليه في فترة لا تتعدى سنة ٣٢٠هـ[٦].

العامري فيلسوف عربي :

هل كان أبو الحسن العامري عربي الأصل أم فارسياً ؟ . إنَّ « العامريَّ » نسبة تصحُّ إلى قبيلة « بني عامر » العربية ، وإلى جدٍّ - من الموالي - يحمل اسم « عامر ». ومن ثم فان علينا ، لاثبات أرومته العربية أو الفارسية ، أن نستقرىء كتب الأنساب ، والتراجم ، لا سيما في منطقة خراسان وما وراء النهر .

لقد بَيَّنَتْ كتب الأنساب أن جماعات من قبيلة بني عامر العربية سكنت أرض العراق، وفارس ، ونيسابور. يقول السمعاني : « ثُمَّ رواةٌ حجَّة من بني كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة ، ومن بني قُشير ، وعقيل ، والحريش . . ومن بني نمير ، وهلال . . ومن بني سلول . . **وكلٌ من كان من أولاد هؤلاء البطون ينسبون إلى الجدِّ الأعلى فيقال له «العامري» . .** »[٧].

ومن سكن من هذه البطون أرض العراق وفارس « أبو مالك العامري المروزي . . من أهل مرو . وكان ممن رحل وكتب»[٧] ؛ و « **القاضي الامام أبو عاصم محمد بن أحمد العامري المروزي من كبار أصحاب أبي حنيفة** . . في الفقه والتفسير والفتيا . **تفقَّه بأبي نصر ابن مهرويه ، وأبي اسحاق النَّوْقدي بها وراء النهر** . . به تخرَّج جماعةٌ من كبار فقهاء مرو . . **وحبسه محمود بن سبكتكين** . . **وتوفي رحمه الله بمرو سنة خمس عشرة وأربعمائة**[٨]» ؛

---

(٥) ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبدالله ، ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي) : معجم الأدباء ، ط ٢ ، ج ١ ، تحقيق د. س. مرجليوث ، مطبعة هندية بالموسكي ، القاهرة ، ١٩٢٣ ، ص ١٤١. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: ياقوت الحموي : معجم الأدباء .

(٦) يقول فرانز روزنثال : « إذا صَحَّ أن [العامريَّ] كان تلميذاً لأبي زيد البلخي فانه يكون قد ولد في فترة لا تتعدى السنوات الأولى من القرن الرابع » .

Franz Rosenthal: «State and Religion According to Abul-Hasan Al-Amiri», in «Islamic Quarterly», April, 1956, pp,42-52, henceforth, Rosenthal: Abul-Hasan Al-Amiri.

وقد تبنى هذا الرأي أحمد عبدالحميد غراب (محقق) : الاعلام بمناقب الاسلام ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، المقدمة ، ص ٦ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، أبو الحسن العامري : الاعلام بمناقب الاسلام .

(٧) السمعاني (أبو سعد عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي) : الأنساب ، ج ٨ ، تحقيق محمد عوامة ، مطبعة محمد هاشم الكتبي بدمشق ، نشر محمد أمين دمج ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص ٣٢٠ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، السمعاني : الأنساب .

(٨) السمعاني : الأنساب ، ج ٨ ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ . وانظر أيضاً ، محي الدين القرشي : الجواهر المضيَّة ، ج٢ ، ص٣٠ .

و«الشيخ أبو مضر ربيعة بن محمد بن محمد العامري ، من أهل أستراباذ »[٩].

واشتهر في بلخ خلف بن أيوب العامري البلخي الذي درس الفقة الحنفيَّ على محمد، وزفر ، وأبي يوسف؛ « وأخذ الزهد عن ابراهيم بن أدهم ، وصَحِبَهُ مدةً »[١٠]. وقد وصفه ابن سلمة فقال : « لو جُمِعَ علم خلف لكان في زنة علم [أبي حاتم] الرازي»[١٠]. وذكر أبو عبدالله الحاكم أنه « قدم نيسابور في سنة ثلاث ومائتين»[١٠]، وتوفي ـ على حدِّ قوله ـ سنة ٢١٥هـ. أما ابن الجوزي فقال في « المنتظم » إنَّ خلف العامري توفي سنة ٢٢٠هـ. وذهب صاحب « الجواهر المضيَّة » إلى أن وفاته كانت سنة ٢٠٥هـ[١٠].

ومن أبرز العامريين الذين سكنوا نيسابور أو نزلوا بها أبو الحسن علي بن عثّام بن علي العامري (ت ٢٢٨هـ) . كان ممن نزل نيسابور ، واشتهر بالأدب ، والحديث ؛ وتفقه على مذهب الامام مالك بن أنس[١١]. أما أبو عبدالله العامري فاسمه أحمد بن حاج بن القاسم العامري (ت ٢٣٧هـ) ؛ صحب « محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الامام أبي حنيفة. . وكان شيخ الحنفية في نيسابور ، و [له] . . فيها مسجد»[١٢]. واشتهر من بين العامريين في الخطابة والسياسة « أبو محمد عقيل بن عمرو بن بكر. . بن ربيعة بن عامر. . أوَّل من خطب منهم. . [و] كان عقيل والي نيسابور ، وليَها غير مرة »[١٣]. وتوفي سنة ٢٨٦ هـ . واشتهر في الفترة نفسها الفقيه الحنفي المحدِّث ، القاضي أبو ذر محمد بن يوسف قاضي بخارى . وكان أحَدُ أحياءِ نيسابور يعرف باسم « سِكَّةِ أبي ذر[١٤]». وأبو بكر الجارودي (محمد بن النضر بن سلمة العامري) الذي حدَّث بالريِّ ، وتوفي سنة ٢٩١هـ[١٥]. وكان أبو بكر هذا « شيخَ وقته ، وعينَ علماء عصره ، حفظاً ، وكمالاً ،

(٩) السمعاني : الأنساب ، ج ٨ ، ص ٣٢٧ .

(١٠) محي الدين القرشي : الجواهر المضيَّة ، ج ١ ، ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

(١١) د. ناجي معروف : عروبة العلماء ، ص ١٩٤ .

(١٢) د. ناجي معروف : عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في خراسان ، ج ١ ص ١٣٣ . وانظر أيضاً ، د. ناجي معروف : عروبة العلماء ، ص ٢٠٧ .

(١٣) د. ناجي معروف : عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في خراسان ، ص ١٦٩ .

(١٤) د. ناجي معروف : عروبة العلماء ، ص ٣٤٩ .

(١٥) د. ناجي معروف : عروبة العلماء ، ص ٣١٠ .

وثروةً ، ورياسةً . وكانت رحلته مع مسلم »[١٦]. وذكر الحاكم النيسابوري في « تاريخ نيسابور » أن لأبي بكر خطة ومسجد في هذه المدينة . « وكان محمد بن يحيى الذّهلي يستعين بعربيته في مصنفاته »[١٧]. وأخيراً فاننا نذكر من بين نوابغ العامريين في القرن الرابع محمد بن سراقة السمرقندي (أبو النضر محمد بن مسعود العيّاشي) المتوفى حوالي سنة ٣٢٠هـ. وقد « اشتهرت مصنفاته في نواحي خراسان اشتهاراً كبيراً ، وهي تزيد على مائتي كتاب »[١٨].

ويبدو أن « بطناً » من العامريين نزل بلاد ما وراء النهر واستقر في منطقة الشاش ، وسَمَرْقَنْد ، وبخارى . وممن نَـبِـهَ من هؤلاء أبو ابراهيم اسماعيل بن أحمد الشاشي العامري الذي ترجم له الثعالبي في « اليتيمة » ، وأورد نماذج من شعره ، فقال : « قد يقع التعجب من إخراج الشاش مثل أبي محمد المطراني في حسن شعره ، وبراعة كلامه ؛ فلما أخرجت من اسماعيل مَنْ أَلْقى اليه القولُ الفصلُ زِمَامَهُ ، وملَّكه المعنى البديعُ عنانَه ، كان كما قيل : جرى الوادي فطمَّ على القرى . وهو أحد الأفراد بحضرة الصاحب ، وممن رفعتهم سدَّته ، وشرفتهم خدمته . ولولا أن الفالج أبطله الآن ، لكان قد بلغ من التبريز أعلى مكان »[١٩]. وكان العامريُّ من «الشعراء الطارئين من الآفاق على الصاحب بن عباد»[٢٠] في الريِّ ؛ وممن مدح فخرَ الدولة البويهي . وله ترجمة أخرى في «دمية القصر»[٢١].

وأما في سمرقند فاشتهر أحمد بن اسماعيل بن عامر «رئيس سمرقند»[٢٢] المعروف بأبي بكر السمرقندي . كان من علماء الحديث المكثرين ، وممن ذكروا «في تاريخ نسف . . »[٢٢]، ومات في بخارى سنة ٣٢١ هـ. واشتهر في هذه المدينة ، أيضاً ، أبو المعالي محمد بن نصر

(١٦ ، ١٧) د. ناجي معروف : عروبة العلماء ، ص ٣١٠ . وانظر أيضاً ، د. ناجي معروف : عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في خراسان ، ص ١٧٤ .

(١٨) د. ناجي معروف : عروبة العلماء ، ص ٣٤٦ .

(١٩) الثعالبي : يتيمة الدهر ، ج ٣ ، ص ٣٨٢ .

(٢٠) الثعالبي (أبو منصور ، عبدالملك بن محمد بن اسماعيل) : يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ، ج ٣ ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٧٧هـ ، ص ٣٨٥ - ٣٩٥ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، الثعالبي : يتيمة الدهر . ونقل الثعالبي بعضاً من شعر العامريِّ في كتاب « الكناية والتعريض » ، ط١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٠٨ ، ص١٨ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، الثعالبي : الكناية والتعريض .

(٢١) الباخرزي (أبوالحسن ، علي بن الحسن بن علي) : دمية القصر وعُصرة أهل العصر ، ج ٢ ، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو ، دار الفكر العربي ، مطبعة المدني ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٣١ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا : الباخرزي : دمية القصر .

(٢٢) محي الدين القرشي : الجواهر المضيَّة ، ج ١ ، ص ٦١ .

ابن منصـور، المكنَّى بـ«أبي بكـر العـامـري المـدني الخطيب . . لم يتفق في عصره من أهل العلم أكبر سناً منه ، قيل إنه جاوز المائة . . [وقد] ولد في حدود سنة خمسين وأربع ماية . وذكر عمر بن محمد بن أحمد النسفي أنه توفي بسمرقند . . سنة خمس وخمسين وخمس مائة»[٢٣] .

يتبينُّ مما سبق أن كثيراً من بطون العامريين نزلت ـ بعد الفتح العربي ـ أرض خراسان وما وراء النهر ، واستقرت في مختلف مدنها ، مثل بخارى ، ونسف ، وسمرقند ، والشاش ، ومـرو ، وأسـتراباذ ، وبلخ ، ونيسابور . ونبغ من العامريين على توالي القرون كثيرٌ من الشعراء ، والقضاة ، والفقهاء ؛ وكان أبو الحسن العامريُّ واحداً من العامريين الذين ولدوا في نيسابور واشتهروا في بخارى ؛ ثم طارت شهرته إلى نيسابور والريِّ وبغداد .

العامري ومذهب أبي حنيفة :

يتبينُّ من أسماء العامريين الفقهاء الذين ذكرناهم أنهم كانوا ـ على الأغلب ـ من أتبـاع الامام أبي حنيفة . والحقيقة أنَّ العامريين لم يتفرَّدوا في خراسان بهذا إذْ كان أهل الاقليم أحنافاً . وقد لاحظ المقدسي هذا الأمر في منتصف القرن الرابع الهجري ، فقال : « لم أر السـواد الأعـظم [من المسلمين] الا من أربعة مذاهب : أصحاب أبي حنيفة بالمشرق . . وأصحاب الشافعي بالشاش وخزائن نيسابور ، والمالكية في المغرب ، والحنابلة بالشام . . وبقية الأقاليم ممتزجون »[٢٤] . وفصَّل القضيَّةَ فيما يتعلق باقليم خراسان فقال : « الغَلَبَةُ في الاقليم أصحابُ أبي حنيفة الا في كورة الشاش ، ونسا ، وسواد بخارى . . فانهم شفعوية . . ونيسابور أيضاً شفعوية »[٢٥] في الغالب ؛ وفيها أنصار لمذهب أبي حنيفة ، من بينهم « محمد بن أحمد بن عبدالله ، الحاكم الشهير . . [الذي] ولي قضاء بخارى . . [وله] مؤلفـات في مذهب الحنفية أهمها كتاب « الكافي » الذي شرحه الامام السرخسي بكتابه الشهير المسمَّى بالمبسوط . و[وقد] توفي سنة ٣٤٤ هـ »[٢٦] .

---

(٢٣) محي الدين القرشي : الجواهر المضيَّة ، ج ٢ ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ . ويلاحظ أن هناك خلافاً في تحديد سنة ولادته ، فبينما يقول القرشي إنَّ أبا المعالي العامريَّ قد ولد سنة ٤٠٥هـ يقول علاء الدين السمرقندي في كتابه « تحفة الفقهاء » (ط ١ ، ج ١ ، تحقيق د. محمد زكي عبدالبر ، ادارة إحياء التراث الاسلامي ، قطر ، ١٩٨٨) إنه « ولد سنة ٤٠٥ » (ص ١٦) ولعلَّ رواية القرشي أقرب إلى الواقع ويُذكرُ أنَّ أبا المعالي « تفقَّه على الشيخين صدر الاسلام (محمد ابن محمد) وفخر الاسلام (علي بن محمد) البزدويين » (ص ١٦) .

(٢٤) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٣٩ .

(٢٥) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٣٢٣ .

(٢٦) د. محمد عروس عبداللطيف المدرِّس : مشايخ بلخ من الحنفية ، الدار العربية للطباعة ، بغداد ، ١٩٧٨ ، ص ٩٣ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا ، د. محمد المدرس : مشايخ بلخ .

وبما أنَّ أبا الحسن العامري قد نُسِبَ إلى نيسابور - والمرء لا يُنْسَبُ إلى مدينةٍ الا وهو يسكن غيرها - فمن الواضح أنه كان من عامريي نيسابور ؛ فيها ولد ونشأ ، لكنَّ إقامته لم تطل فيها ، إذ تركها إلى بلخ للدراسة ، ولم يعد اليها الا بعد سنوات طويلة .

فاذا قلنا إنَّ المرء يتلقى المذهب من والده كان أبو الحسن حنفياً . وإذا قلنا إنه يتلقاه من الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه كان حنفياً أيضاً . لقد درس أبو الحسن في بلخ معقل أنصار أبي حنيفة . وقد ذهب الحكيم الترمذي (ت ٣٢٠ هـ) إلى أن هذه المدينة «بقيت . . على مذهب أهل الرأي الذي ساد فيها ؛ حتى أنَّ بعض العلماء - ممن أُخْرِجَ من بلده لأنه كان يذهب إلى هذا المذهب - لجأ اليها لموافقة أهلها له » [٢٧] .

ولم تكن بلخ حنفيةً في القرنين الثالث والرابع الهجريين فحسب بل ظلت متعصبة لهذا المذهب أبداً . ونسوق وقائع ثلاث للتدليل على هذا . الأولى أنَّ « أول مزاحمة لمذهب الأحناف في بلخ [وجدت] بقدوم أحد فقهاء المذهب الشافعي اليها . . وهذا الفقيه هو أحمد بن الحسن بن سهل ، أبو بكر الفارسي . . وكانت وفاته سنة ٣٠٥هـ»[٢٨] . أما الثانية فذكرها مؤلفا « الجواهر المضيَّة » و « طبقات الشافعية الكبرى » ؛ فقال الأول في ترجمته لأبي منصور السمعاني التميمي المروزي إنَّ ابنه « أبا المظفر منصور بن محمد انتقل عن مذهب أبي حنيفة . . إلى مذهب الشافعي ، وأظهر ذلك في سنة ثمان وستين وأربع مائة ، فاضطرب أهل مرو لذلك ؛ فوردت الكتب من جهة . . بلخ باخراجه من مرو »[٢٩] إلى طوس[٣٠] . والواقعة الثالثة هي أنه حين أنشأ السلاجقة « نظامية نيسابور » سنة ٤٨٥هـ لتدريس مذهب الامام الشافعي لم يوجد من أهل بلخ من يُدَرِّسُ هذا المذهب أو يتعلمه . يقول ياقوت الحموي : « كان الفقهاء القائمون على شؤون نظامية بلخ ، والمدرِّسون ، والمعيدون فيها كلُّهم من نزلاء بلخ ومن الوافدين عليها ، وليسوا من أهلها ، بل الأغرب

---

(٢٧) الحكيم الترمذي (أبو عبدالله ، محمد بن علي) : الأمثال من الكتاب والسُّنَّة ، دار النهضة ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص٨.

(٢٨) السُّبكي (أبو نصر تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد احمد الطناجي وعبدالفتاح الحلو، ج٢، ١٩٦٤، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٨٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، السُّبكي : طبقات الشافعية الكبرى.

(٢٩) محي الدين القرشي : الجواهر المضيَّة ، ج ٢ ، ص٧٣.

(٣٠) السُّبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ط١ ، ١٩٦٥، ص ٣٤٦.

من هذا أننا نجد أنَّ الذين انخرطوا للدراسة في نظامية بلخ كلُّهم من غير البلخيين »[٣١].

العامري والمذهب الماتُريديُّ :

إذا ثبت أن والد أبي الحسن حنفيٌّ ، وأنَّ أستاذه أبا زيدٍ البلخي حنفيٌّ ، فهل كان العامريُّ نفسُه حنفياً أيضاً ؟ . يقول العامري : « رُوِيَ عن سيِّد علماء التابعين جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ، أنه قال : « لا جبر ولا تفويض » . ورُوِيَ عن زين الفقهاء أبي حنيفة أنه قال : « أكره الجبر ولا أقول بالقدر وأقول قولاً بين قولين » . . ويشبه أن يكون أبو حنيفة أخذ [قوله] عن جعفر عليهما السلام »[٣٢].

إذا قلنا إنَّ العامريَّ كان ، مثلَ والدهِ ، وأستاذهِ ، والرؤساء الذين تردد عليهم ، وعاش في كنفهم ، حنفياً ، فانَّ معارضا قد يردُّ علينا قولنا بحجة أن العامريَّ الذي وصف أبا حنيفة بأنه « زين الفقهاء » إنما هو « شيعي » ، بدليل أنه رَدَّ مذهب أبي حنيفة في « حرية الارادة » إلى الامام جعفر الصادق . ونقول لمثل هذا المتسرع : لو كان العامريُّ شيعياً فانه لن يقول أبداً « يشبه أن يكون أبو حنيفة أخذ [قوله] عن جعفر » بل سيردُّ الرأي إلى الامام جعفر الصادق بطريق جازم . إننا نرى ظنَّ العامريّ أنَّ أبا حنيفة ربما أخذ مذهبه في حرية الارادة عن الامام جعفر الصادق دليلاً ـ خلافاً لما قد يقال ـ على أنه حنفي . فان شبهة الأخذ هذه لا يعرفها الا الدارسون لسيرة إمام أهل الرأي . وقد ذكر محققو سيرة الامام جعفر أنه « كان حجة في الحديث . . وتتحدث عنه أسانيد أهل السنة باحترام »[٣٣]؛ و« أنَّ أبا حنيفة ومالك بن أنس ، وواصل بن عطاء ، وغيرهم من الشخصيات البارزة قد رووا عنه الحديث » .[٣٤] كما « نُسِبَ إلى جعفر نفسه (وليس هناك ما يؤكد صحة ذلك) موقفٌ

---

(٣١) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج ١ ، ص ١٠١ . ويقول باحث معاصر : إنه « لا غرابة إذا بقيت بلخ ـ ومعها افغانستان بحدودها الحالية ، والتي كانت جزءاً من اقليم خراسان ـ محافظة على مذهب أبي حنيفة حفاظاً كلياً ، حتى ان بيعة محمد نادر شاه التي تمت سنة ١٩٢٩هـ « تنصُّ على تطبيق الشريعة الاسلامية وفقاً لمذهب الامام أبي حنيفة . . [كما] أن دستور سنة ١٩٦٤م نصَّ على ان دين الأفغان الرسميّ هو الاسلام ، وأن الشعائر الدينية تجري وفقاً لمذهب أبي حنيفة ، وأن الملك يجب أن يكون حنفي المذهب ، والقانون الأفغاني يجب أن يكون مستمداً من الشريعة الاسلامية وفقاً لمذهب أبي حنيفة » . (د . محمد المدرِّس : مشايخ بلخ ، ص ١٥٠) .

(٣٢) أبو الحسن العامري : إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ص ٢٧٠ من هذه النشرة .

(٣٣) هودجسون : جعفر الصادق، دائرة المعارف الاسلامية، ج١٢ ، ص ٥٦ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا، هودجسون : جعفر الصادق .

(٣٤) هودجسون : جعفر الصادق ، ص ٥٧ .

إزاء مسألة القدر يزعم أنه وسط بين الجبر والاختيار »[٣٥].

وبناء على ما سبق فانه إذا نسب بعض الباحثين القدامى إلى الامام جعفر الصادق رأياً في القدر ، فان التلاميذ الذين رووا عنه الحديث هم - في أرجح الاحتمالات - الذين نقلوا عنه رأيه . وبالتالي فانه ليس في إشارة العامريّ إلى احتمال أخذِ أبي حنيفة رَأْيَهُ في القدر عن الامام جعفر ما يشير ، بأي صورة ، إلى أنه كان شيعياً . وبهذا يثبت أنه كان حنفيَّ المذهب .

أما من جهة أصول الدين فقد نشأ العامريُّ في بيئة سُنّيّة . لقد كان والده فقيهاً وقاضياً حنفياً . أما أستاذه فكان من أتباع الامامية - في أول أمره - ثم ترك هذا المذهب وناصر المعتزلة ، كما سنرى عند دراستنا لسيرته . وكانت بلخ متعصبةً لمذهب أهل السنة «حتى أن صاحب كتاب « فضائل بلخ » الذي ألّفه سنة ٦١٠هـ، عَدَّ من جملة شمائل بلخ المحفوظة كونَ أهلها مسلمين ، وكلّهم على مذهب أهل السنة والجماعة . ومن دفاع بلخ عن عقيدتها السنّيّة ، وتمسكها بها ، أنه حين أمر أحد الولاة بالمناداة بالشهادة الثالثة في الأذان . . وهو ما تفعله الشيعة في آذانها . . هاجموه وقتلوه سنة ٢٠٢هـ »[٣٦].

يضاف لما سبق أن العامريَّ الفيلسوف عاش في بخارى ، وحضر مجالس الأمير نوح الذي اشتهر بأنه أكبرُ أعداءِ الباطنية ، والاسماعيلية ، والقرمطية ، حتى أنه قَتَلَ والدَه الأميرَ نصر لأنـه انساق في تيارهم ؛ وأرسـل جيوش الدولة لتفتك بكلٍّ من يثبت انتماؤه لهذه الحركات . فاذا كان والد الفيلسوف يعمل قاضياً لهذا الأمير ، فكيف يصحُّ لنا - بعد هذا كلِّه - أن ندَّعيَ بأنـه كان شيعيَّ المذهب ؟ . لقد التجأ في سنوات عديدة إلى الأمير أبي الحسن محمـد بن سيمجور الذي كتب على ظهر الكتاب الذي وصله من الفاطميين في القاهرة : « قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ». فهل يستقيم في العقل أن يكون المستظلُّ بهؤلاء الأمراء شيعياً : إسماعيلياً أو قرمطياً ؟ ! .

العامري في بخارى :

يبـدو أنَّ أسرة العـامـريِّ رحلت إلى بخارى في الوقت الذي كان يدرس فيه على البلخيِّ في شامستيان؛ ومن ثم عاد أبو الحسن إلى بخارى؛ وانتقل منها إلى منطقة الشاش حيث درس الفقه وعلم الكلام الماتريدي على أبي بكر القفّال. وقد تزوج في هذه المنطقة من

(٣٥) هودجسون : جعفر الصادق ، ص ٥٨ .

(٣٦) د. محمد المدرِّس : مشايخ بلخ ، ص ١٢٦ . وقد نقل الكاتب النصَّ عن كتاب « فضائل بلخ »، ص ٤٤ (بالفارسية).

ابنة «اسماعيل بن مهران الـخَشِيْنْديزي»[٣٧]؛ وهو رجل قال ياقوت إنه «ختن أبي الحسن العامري»[٣٧]. ويبدو أنه كان من علماء الحديث فقد ذكر ياقوت أنه «سمع أحمد بن حامد ابن طاهر المقرىء»[٣٧] و«الـخَشِيْنْديزي» نسبة إلى بلدة «خاشنديزة من قرى نَسَف بها وراء النهر»[٣٧]. ولعلّ زواج العامريّ كان بين عامي ٣٢٥هـ و٣٣٠هـ. وربما تحملنا العناصر الأفلاطونية المحدثة في فلسفته على افتراض دراسته لها على يد الفيلسوف الاسماعيلي أبي عبدالله محمد بن الحسين النخشبي. وسيكون من المناسب في هذه الحالة افتراض أنّ المكان الذي درس فيه على النخشبيّ هو مدينة نسف أو بخارى العاصمة إذ كان النخشبيُّ قد انتقل اليها في أواخر عهد الأمير نصر بن أحمد الساماني. وفي وسعنا الاستدلال على أن أبا الحسن العامريّ عاش ـ في الفترة التي تلت مرحلة التتلمذ على البلخيّ ـ في بلاد ما وراء النهر، بذكر الوقائع التالية:

أولاً ـ إنَّ تجاهل معظم كتب التراجم البغدادية ـ كالفهرست ـ والخراسانية ـ كتاريخ نيسابور ـ لاسم العامري، وخلوّها بالكلية من أخباره[٣٨]، دليل على أنه لم يستقر في بغداد أو في نيسابور فترة طويلة تسمح لكتّاب التراجم بالتعرف عليه. هذا مع اعتقادنا بأن تجاهل ابن النديم للعامري يرجع أساساً إلى رغبته في مجاملة أساتذته وأصدقائه من فلاسفة بغداد؛ الـذين فلَجَهُمُ العـامريُّ في مجالس المناظرة حين قدم بغداد بصحبة ذي الكفايتين عام ٣٦٤هـ، كما سنبيّن ذلك بالتفصيل لاحقاً. وما دام أن العامري لم يُقِمْ مدة طويلة في بغداد او نيسابور فلا شك أنه كان في بلاد أخرى. وينبغي علينا أن نبحث عن الأدلة والقرائن التي تعين هذه البلاد.

ثانياً ـ ذكر أبو حيان التوحيدي أن ملك بخارى «نوح بن نصر ـ وكان من أدباء ملوك آل سامان ـ» كتب سنة ٣٤٠هـ إلى أبي سعيد السيرافي كتاباً يسأله فيه عن «مسائل تزيد على أربعمائة مسألة الغالب عليها الحروف[٣٩]». وليس هناك تناقض أو استحالة في افتراضنا أن بعض من كان يحضر مجلس الملك الساماني تحدث يوماً عن مناظرة متّى والسيرافي، ملاحظا أن السؤال عن معاني الحروف قد غلب عليها. ومن المتوقع، عندئذ، ان يسأل الملك عن معاني الحروف التي سأل السيرافيُّ خصمه عنها. وربما يكون عدمُ اقتناعه بالاجابة

---

(٣٧) ياقوت الحموي: (شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله): معجم البلدان، ج ٢، منشورات مكتبة الأسدي، طهران، ١٩٦٥، ص ٤٤٧.

(٣٨) لعل الاستثناء الوحيد لهذه العبارة هو ما ذكره الحاكم النيسابوري عرضاً عن تاريخ وفاة العامريّ.

(٣٩) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

أو رغبتهُ في معرفة جواب السيرافي شخصياً عنها الدافعَ وراء إرساله كتاباً إليه .

وإذا قبلنا هذا التصور أو شيئاً آخر قريباً منه فانه سيكون من السهل علينا أن نفهم « السرَّ » في مبادرة العامري سنة ٣٦٤هـ إلى سؤال السيرافي عن معنى حـــرف « الباء » . وأن نرى في هذا السؤال دليلاً على معرفة العامري بردِّ السيرافي على كتاب الملك الساماني . فاذا كان العامري قد أدلى أمام الملك (عام ٣٤٠هـ) برأي مغاير لرأي السيرافي أو كان غير مقتنع ـ كلياً أو جزئياً ـ برد السيرافي أو يرى أنه تجاهل بيان معاني حرف « الباء » في مناظرته لمتّى ، فمن المتـوقـع في كلّ هذه الأحـوال أن يكون العامري على أحرِّ من الجمر للقاء السيرافي . ومن ثم فانه من الطبيعي أن يبادر إلى سؤاله عن معنى حرف « الباء » حين انتدبه ذو الكفايتين لمحاورته عام ٣٦٤هـ .

ويضاف إلى ما سبق أنَّ أبا الحسن العامريَّ عاش فترةً من حياته في منطقة « الشاش » حيث تزوج ، ودرس على أبي بكر القفّال . ومن المحتمل أنه درس في « نسف » على محمد ابن احمد النخشبي . غير أن ممارسته للتفلسف بدأت بعد ذلك في بخارى حيث وضع كتابه « السعادة والاسعاد » ، وشارك في المجالس والمناظرات التي كانت تتم عشيّات يوم الجمعة ، ويخاصة في رمضان ، في قصر الأمير نوح بن نصر . ونعتقد أنَّ العامريَّ قد وقف في هذه المجالس على الرسالة التي بعث بها الأمير نوح إلى أبي سعيد السيرافي يسأله فيها عن معاني الحروف . وفي عام ٣٤٣هـ توفي الأمير نوح ، وغادر العامريُّ بخارى إلى نيسابور ، لا سيما وأنَّ والده قد غادر العاصمة ، أيضاً ، لأداء فريضة الحج .

العامري في نيسابور :

تمتعت مدينة نيسابور بهدوء تحسد عليه تحت حكم أبي بكر محمد بن المظفر بن محتاج الصاغاني ، وابنه أبي علي أحمد من بعده ؛ وحتى سنة ٣٣٤هـ حيث تمرد جيش خراسان وأبي علي الصاغاني على الأمير الساماني ، وعزلوه ، وطاردوه حتى بخارى . ولم تهدأ الأوضاع الا سنـة ٣٤٠هـ حين تصالح أبو علي مع الأمير الساماني ، وأعيد رسمياً إلى قيادة الجيوش بخراسان . وظلت الأحوال هادئة حتى سنة ٣٤٢هـ حيث عزل نتيجة عقده الصلح مع ركن الدولة ، وهو أمر لم يَرْضَ عنه أمير بخارى . لكن أبا علي تمكّن من تثبيت نفسه في نيسابور بمساعدة ركن الدولة البويهي (٣٤٣هـ) . واعتباراً من هذا التاريخ أخذ العامري في ممارسة نشاطه الفلسفي في نيسابور حيث درَّس ، وصنَّف ، وأملى . وفي سنة ٣٥٣هـ ترك المدينة إلى الريِّ .

· العامري في الريّ :

تحدث التوحيدي عن العامري فقال : « قطن العامري الريَّ خمس سنين جُمَعَةً ، ودرَّس ، وأملى ، وصنَّف ، وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سدٌّ . وقد تجرع على هذا التواني الصَّاب والعلقم »[40] :

لقد ولد مسكويه ـ في أرجح الروايات ـ سنة ٣٢٥هـ[41] . واتصل سنة ٣٤٥هـ[42] بالوزير المهلَّبي . وعمل سنة ٣٥٣هـ خازناً لمكتبة ابن العميد[43] ، حيث ظلَّ في خدمته حتى توفي سنة ٣٥٩هـ . وبذلك تكون الفترة الوحيدة التي يحتمل أن يكون مسكويه قد درس فيها على العامريّ هي ما بين سنة ٣٥٣هـ و ٣٦٠هـ وهي السنة التي رحل العامري فيها إلى بغداد .

ومما يؤكد صحة هذا الاستنتاج أن رواية التوحيدي وردت في كتاب « الامتاع والمؤانسة » ، وهو كتاب سجّل فيه أخبار زيارته للريّ سنة ٣٥٨هـ ، كما سنبيِّن في دراستنا لسيرة أبي القاسم الكاتب . ومعنى هذا أن التوحيدي يقرر أنه حين زار الريَّ سنة ٣٥٨هـ عرف ـ من العامري أو من تلميذه ـ أنه قطن المدينة خمس سنين جمعة . فاذا قلنا إنَّ العامريَّ قد اتصل بأبي الفضل ابن العميد سنة ٣٥٩هـ كما يؤكد مسكويه ؛ وأنه حين قدم عليه لم يكن يومها في الريّ بل في خراسان كما يؤكد التوحيدي ؛ فانه يلزم من ذلك أن العامريَّ كان يُدرّس في الريّ من سنة ٣٥٣هـ وحتى سنة ٣٥٧هـ ، حيث غادرها إلى خراسان ليعود بعدها إلى الريَّ ، ويقابل ابن العميد .

أما قول التوحيدي إنّ مسكويه لم يأخذ عنه « كلمة واحدة . . حتى كأنه بينه وبينه سدٌّ » ، فلا يعني أنه حضر مجلس العامري ولم يفهم الدرس ويستوعبه ؛ فهذا طعن في ذكاء مسكويه تكذّبه الوقائع ، لكن معناه أن مسكويه كان مشغولاً في تلك الفترة بالكيمياء ، فأهمل فرصة الافادة من وجود العامريّ في الريّ . لهذا فانه حين توجه إلى الفلسفة ، وبحث

---

(٤٠) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٣٥ ـ ٣٦ .

(٤١) د. عبدالعزيز عزت . «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها ، ط١ ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٨٠ وسيشار لهذا المرجع فيما بعد ، هكذا ، د. عبد العزيز عزت : «ابن» مسكويه .

(٤٢) د. عبدالعزيز عزت : «ابن» مسكويه ، ص ٨٠ .

(٤٣) أبو سليمان المنطقي السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص ١٣٦ .

عمن يَدْرُسُها عليه ، تذكَّر أنه قد ضيَّع فرصة الدرس على العامريِّ ، فـ«تجرع على هذا التواني الصَّاب والعلقم » .

ينسجم هذا التحليل مع الطريقة التي تحدث بها مسكويه عن لقاء العامري بابن العميد ، وهي طريقة تخلو من الحماسة التي يوجد عادةً في حديث التلميذ عن أستاذه . كما ينسجم التحليل مع ذكر مسكويه نصوصاً من كتب العامري في « الحكمة الخالدة » ، وهو كتاب وضع بعد تحوُّل صاحبه من الكيمياء إلى الفلسفة ، أي بعد سنة ٣٦٦ هـ التي غادر مسكويه فيها الريَّ إلى بغداد .

العامري وابن العميد :

تحدث مسكويه عن أبي الفضل بن العميد في كتابه « تجارب الأمم » فقال : « وقد رأيت بحضرته أبا الحسن العامري ، رحمه الله ـ وكان [قد] ورد من خراسان ، وقصد بغداد ، وعاد ، وعنده أنه فيلسوف تام . وقد شرح كتب أرسطوطاليس ، وشاخ فيها ـ فلمّا اطَّلع على علوم الأستاذ الرئيس ، وعرف اتساعه فيها ، وتوقُّدَ خاطره ، وحُسْنَ حفظه للمسطور ، برك بين يديه ، واستأنف القراءة عليه ، وكان يَعُدُّ نفسه في منزلة من يصلح أن يتعلم منه ، فقرأ عليه عدة كتب مستغلقة ، ففتحها عليه ، ودرَّسه إياها »[٤٤]. ويحتاج هذا النص قبل استعماله في كتابة سيرة العامري إلى تسجيل بعض الملاحظات الأساسية :

(أ) لم يكتب مسكويه هذا النصَّ وقت رؤيته للعامري . أعني أن النصَّ ليس جزءاً من مذكرات يومية ، أو حولية تاريخية تُسَجِّلُ الأخبارَ فيها يوماً فيوم بدليل قول مسكويه «رأيت بحضرته أبا الحسن العامري رحمه الله» . مما يدل على أن النصَّ قد كتب بعد وفاة العامري سنة ٣٨١هـ .

(ب) يؤرخ النصُّ حضور العامري ـ لأول مرة ـ مجلس ابن العميد . وليس في ألفاظه ما يدلُّ على أن مسكويه كان قد رأى العامريَّ من قبل بل هو صريح في دلالته على أن مسكويه لم ير العامريَّ قبل هذا اللقاء .

(جـ) يتضمن النصُّ وصفاً لسلوك العامري ؛ وليس في ألفاظه أو أسلوبه ما يشي ، ولو من بعيد ، بأن مسكويه كان حتى ذلك التاريخ تلميذاً للعامري .

---

(٤٤) مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد) : تجارب الأمم ، صورة بالأوفست نشرهـا Leon Caetani ، ج ٦ ، ليدن ، مطبعة E. J. Brill ، ١٩١٧ ، ص ٣٥٢ .

(د) تحدث مسكويه إلى مؤلف « منتخب صوان الحكمة » عن أبي الفضل ابن العميد فقال إنَّ « مُدَّةَ صحبتي إيَّاه . . كانت سبع سنين ، لازمته فيها ليلاً ونهاراً »[٤٥].
وبما أن مسكويه لم ينقطع عن خدمة ابن العميد حتى وفاته فمعنى هذا أنه عمل خازناً لمكتبته سنة ٣٥٣هـ . وبما أنه رأى العامريَّ في مجلس ابن العميد فمعنى هذا أن الزيارة تمّت بعد سنة ٣٥٣هـ ، وقبل سنة ٣٥٩هـ .

(هـ) إنَّ العبارةَ التاليةَ للترجُم على العامريِّ ومطلعها « وكان قد ورد من خراسان » ، وآخرها قوله « وشاخ فيها » ، جملة معترضة يترجم بها مسكويه ، بسرعة ، لحياة العامري ؛ ليعود إلى الخبر الذي كان يقصُّه وهو موضوع حديثه الأصلي . فكأنه قال : «رأيت بحضرته العامري فلما اطّلع على علوم الأستاذ برك بين يديه» .

(و) تشير عبارة مسكويه ، في «تجارب الأمم» ، إلى أن العامريَّ قضى عند ابن العميد سنين عديدة كانت لازمة «ليقرأ عليه عِدَّةَ كُتُبٍ مستغلقة» . فاذا كان ابن العميد قد توفي سنة ٣٥٩هـ (في شهر صفر) ، فمعنى هذا أن الزيارة تمّت سنة ٣٥٦هـ أو ٣٥٧هـ . لكن مسكويه ذكر الزيارة في أحداث سنة ٣٥٩هـ . فاذا افترضنا أن العامريَّ قد قصد ابن العميد في أول السنة فمعنى هذا أنه لم يمكث عنده مدة تكفي لقراءة أيِّ شيء عليه . ذلك أن ابن العميد ترك الريَّ في سنة ٣٥٩هـ لمحاربة حسنويه ، وتوفي في هذه الحملة . إننا ، إذن ، أمام فرضيتين : الأولى أن ذِكْرَ مسكويه خبر رؤيته للعامري في أحداث سنة ٣٥٩هـ لا يعني أن اللقاء قد تمَّ في تلك السنة ، لأنه ذَكَرَ لقاء العامريِّ بابن العميد بمناسبة حديثه عن الأخير . ومن ثَمَّ فانَّ زيارة العامريِّ لابن العميد قد تمّت في وقتٍ ما سابق ؛ ولنقل ـ مثلاً ـ سنة ٣٥٦هـ ، أو ٣٥٧هـ . والفرضية الثانية أن يكون اللقاء قد تَمَّ ـ فعلاً ـ سنة ٣٥٩هـ ولكن العامريَّ لم يقرأ على ابن العميد كتباً مستغلقة كما ادعى مسكويه .

(ز) تحدث مسكويه الى مؤلف «منتخب صوان الحكمة» عن اللقاء السابق لكنّه حذف من الرواية الجزء الخاص ببروك العامريِّ بين يدي ابن العميد وقراءته الكتب عليه ؛ وقال بدلاً من هذا : «فلما اطّلع على علوم الأستاذ الرئيس ، رضي الله عنه ، تحيّر»[٤٦] . إننا نميل إلى قبول الرواية الثانية لأنها أكثر اتساقاً مع منطق الأمور .

---

(٤٥) أبو سليمان المنطقي السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص١٣٦ .

(٤٦) أبو سليمان المنطقي السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص ١٣٧ .

فالعامريُّ قد «تحيَّر» من ثقافة ابن العميد الفلسفية، وكان يظنه رجل سياسة وأدب ليس أكثر. أما رواية مسكويه الأولى فنرجِّح أن تكون تعبيراً عما فهمه من حديث العامريِّ وتَصَرُّفِهِ الدالِّ على تحيُّره، وإكباره لابن العميد، وثنائه عليه لـمَّـا عرف درايته في الفلسفة. ومما يرجح هذا التفسير أن النصَّ كتب بعد ثلاثين عاماً على الأقل من وقوع الحدث؛ ومن ثَمَّ فانه كان عرضة لتحريفات الذاكرة، والنسيان، وأثر الدوافع الشعورية وغير الشعورية.

(ح) اعتقد بعض المحدثين أن العامريَّ حين زار ابن العميد كان قادماً من بغداد. ومن هنا قال روسن، مثلاً، إنَّ مسكويه أكدَّ أن العامريَّ كان في بغداد قبل وصوله إلى الريِّ[٤٧]. والحقيقة أن هذا الاعتقاد مؤسس على قراءة خاطئة لعبارات مسكويه. فقد قال هذا في «تجارب الأمم»، وفي حديثه لمؤلِّف المنتخب، كما بيَّنَّا، أنه رأى العـامريَّ بحضرة ابن العميد، «وكان [قد] ورد من خراسان، وقصد بغداد، وعاد». فاعتقد الباحث أن العامريَّ انتقل من خراسان إلى بغداد؛ ثم عاد إلى الريِّ حيث ابن العميد. وبذلك يكون قد ذهب إلى بغداد ثلاث مرات: واحدة قبل قدومه على ابن العميد، والثانية سنة ٣٦٠هـ، والثالثة سنة ٣٦٤هـ. وهنا لا بد من ذكر بعض الملاحظات.

أولاً ـ إنَّ العبارة السابقة التي تترجم للعامري عبارةٌ معترضةٌ لا تقول صراحةً إنَّ العامريَّ قد عادَ إلى الريِّ أو غيرها تحديداً.

ثانياً ـ لعلَّ ما أوهم روسن بأن العامري كان في بغداد قبل قدومه على ابن العميد هو أن مسكويه قد ترجم للعامريِّ بعبارة توسطت وصفه للقاء العامري بابن العميد في الريِّ. وحيث أنه سكت عن ذكر تنقلات العامري بعد عودته من بغداد ظنَّ الباحث أن كلَّ ما ذكر هو من أخبار العامريِّ السابقة لوفوده على ابن العميد. فالمسألة ترجع إذن إلى التركيب المعقَّد لعبارة مسكويه، والايجاز الـمُخِلِّ في ترجمة العامري. كما أن ورود الترجمة وسط الكلام في جملة معترضة يوهم القارىء بأنَّ ما بعدها متمِّمٌ لها.

ثالثاً ـ تلقي ترجمة مؤلف «منتخب صوان الحكمة» لحياة العامري ضوءاً على العبارة

(٤٧) أبو الحسن العامري (محمد بن يوسف): الأمد على الابد، تحقيق أورت. ك. روسن، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشكاه مك كيل (تهران)، دار الكندي، بيروت، ١٩٧٩، مقدمة روسن بالانجليزية، ص ١١. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد.

السابقة، فقد قال: «تفلسف بخراسان. وقد قرأ على أبي زيد أحمد بن سهل البلخي. . وقصد بغداد، وتصدَّر بها، وإنْ لم يرض أخلاق أهلها، وعاد وهو فيلسوف تام. وقد شرح كتب الحكيم أرسطوطيلس»[٤٨].
فالعامري ابتدأ بالدراسة على أبي زيد في بلخ، وتفلسف بخراسان (بخاري ونيسابور)، ثم «قصد بغداد، وتصدَّر بها، وإنْ لم يرض أخلاق أهلها».
وتشير العبارة الأخيرة إلى ما جرى للعامري بعد مناظرته للفلاسفة البغداديين سنة ٣٦٤هـ. فاذا قال المترجم عقبها «وعاد وهو فيلسوف تام»، فُهِمَ من هذا أنه رجع بعد تلك المناظرات وقد اعترف له بأنه فيلسوف تام.
وبما أن ذلك كان سنة ٣٦٤هـ فمن غير الممكن أن يكون العامريُّ قد قصد بعد ذلك ابن العميد، لأنه كان قد توفي سنة ٣٥٩هـ.

أما السؤال: أين كان العامريُّ قبل قدومه على ابن العميد، فاجابته سهلة. لقد كان في خراسان، والدليل على ذلك ما نقله التوحيدي من أن العامريَّ حين قابل ابن العميد قال له: «لقد قصدتك من خراسان لأقرأ عليك علم الحيل وجرِّ الثقيل». [٤٩].

زار العامري ابن العميد إذن سنة ٣٥٩هـ، ولم يمكث بصحبته غير فترة قصيرة بحكم مجريات الأحداث. فقد غادر ابن العميد الريَّ، في السنة نفسها، إلى همذان في طريقه لمحاربة حسنويه؛ وغادر العامريُّ المدينة متجهاً إلى بغداد.

العامري في بغداد:

(أ) يقول التوحيدي في «البصائر والذخائر» إنه شاهد أبا الحسن العامريَّ «ببغداد، سنة ستين [وثلثمائة]، وقد حضر مجلس أبي حامد المَرْوَرُّوذي، وتكلَّم في مسألة فقهية، وهي تحليل الخمر، فاستظرفتُ كلامه في الفقه بألفاظ الفلاسفة». [٥٠].

وهنا نطرح السؤال التالي: هل بين أبي الحسن العامري وبين أبي حامد المَرْوَرُّوذي صلةٌ ما تسمح للأول بحضور مجلس الثاني؟. قد يُظَنُّ، لأول وهلة، أنه ما دام التوحيديُّ قد عرف العامريَّ في الريِّ سنة ٣٥٨هـ وهو - في الوقت نفسه - من أخص تلاميذ أبي

(٤٨) أبو سليمان المنطقي السجستاني: منتخب صوان الحكمة، ص ١٢٧.
(٤٩) أبو حيان التوحيدي: مثالب الوزيرين، ص ٢٢٧.
(٥٠) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، تحقيق د. ابراهيم الكيلاني، المجلد الثالث، القسم الثاني، مكتبة أطلس ومطبعة الانشاء، دمشق، بلا تاريخ. ص ٥٤٥.

حامد، فلا بد أنه الذي دعاه لحضور مجلس أستاذه. إننا نعتقد أنه لا يوجد دليلٌ واحدٌ على أن التوحيديَّ قد عرف العامريَّ بالريِّ؛ لكن صلة القرابة هي التي دفعت العامريَّ إلى مجلس أبي حامد المَرْوَرُّوذي.

يقول تاج الدين السُّبكي في ترجمته: هو «أحمد بن بشر بن عامر العامري.. أبو حامد المَرْوَرُّوذي»[٥١]. وقال ابن خلكان: «نسبته إلى مَرْوَرُّوذ وهي أشهر مدن خراسان.. [و] قال السمعاني: هي من فتوح الأحنف بن قيس.. وكان على مقدِّمة الجيش الذي كان أميره عبدالله بن عامر»[٥٢]. واشتهر أبو حامد بأنه «فقيه، أصولي. نزل البصرة، وسكنها، ودرَّس بها، وتولى القضاء.. وكان من أخصاء تلامذته أبو حيان التوحيدي»[٥٣]. وتوفي ببلده «سنة اثنتين وستين وثلاثمائة»[٥٤].

واضح من دراستنا للعامريين في بلاد فارس أنهم انتشروا في منطقة خراسان، واشتهر بعضهم ـ في عصر العامريِّ الفيلسوف ـ بالفقه. فاذا كان القاضي أبو حامد عامرياً من خراسان، فقد صحَّ افتراضنا وجود صلة قربى ـ ولو بعيدة ـ بينه وبين أبي الحسن العامري، الذي ترك الريَّ سنة ٣٥٩هـ أو في بداية سنة ٣٦٠هـ عقب وفاة أبي الفضل ابن العميد، وتوجه إلى بغداد. ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن يستعين بأقربائه في العاصمة؛ وعلى رأسهم القاضي الكبير أبو حامد المَرْوَرُّوذي. ولعلَّ في قلَّة المادة التي نقلها التوحيديُّ عن العامريِّ في هذه الفترة ما يشير إلى أن إقامته لم تطل في بغداد ولم ينل من أبي حامد بغيته.

(ب) يقول أبو حيان التوحيدي في «البصائر والذخائر»: «**ثم شاهدته بعد ذلك، سنة أربع وستين [وثلاثمائة]، وقد صحب ركاب ذي الكفايتين، وله حديث مع الفلاسفة البغداديين**»[٥٥]. وينقل ـ بعد هذه الشهادة ـ بعض ما سمعه من أحاديث العامري ومناظراته.

---

(٥١) السُّبكي (تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد أحمد الطناحي وعبدالفتاح محمد الحلو، ج ٣، ط ١، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٦٥، ص١٢. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: السُّبكي: طبقات الشافعية.

(٥٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان. المجلد الأول، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، مطبعة الغريب، بيروت، ١٩٦٨، ص ٦٩ - ٧٠.

(٥٣) عمر رضا كحاله: معجم المؤلفين، ج ١، مكتبة المثنى، بغداد، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٧، ص ٢٥٨.

(٥٤) السُّبكي: طبقات الشافعية، ج ٣، ط١، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٣.

(٥٥) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، المجلد الثالث، القسم الثاني، ص ٥٤٥.

لقد بيَّنّا ، في دراستنا لأحوال الريِّ ، أن أبا الفتح ابن العميد قد تولى الوزارة عقب وفاة أبيه ، وعمره اثنتان وعشرون سنة . وأن ركن الدولة أرسله من الريِّ سنة ٣٦٤هـ على رأس جيش لمساعدة ابن أخيه بختيار على توطيد حكمه في بغداد . كما وصل إلى بغداد في السنة نفسها عضدُ الدولة للغرض ذاته . لكنه استبدَّ بالحكم دون ابن عمه ، فاضطرب أمره ، وتجاسر عليه الأعداء ؛ فارسل أبا الفتح في رسالة إلى والده في الريِّ ؛ فحملها هذا ، ثم عاد طالباً من عضد الدولة ترك بغداد ؛ وبقي أبو الفتح فترة ثم رحل ثانية إلى الريِّ . وقد قتله عضد الدولة سنة ٣٦٦هـ .

وواضح من سياق الأحداث أن العامري جاء إلى بغداد ، هذه المرة ، مع أبي الفتح في زيارته الثانية على أرجح الظنِّ ، وشارك ـ كما سنرى ـ في مجالسه . ومعنى هذا أن إقامته في بغداد لم تتجاوز بضعة شهور . والسؤال الهام الذي يتعيَّن طرحه الآن هو التالي : ما الذي فعله العامري في بغداد وقد توفي قريبُه أبو حامد الـمَرْوَرُّوذي ؟ .

لقد حضر العامريُّ عدداً من مجالس أبي الفتح ذي الكفايتين في بغداد . وقد حدَّثنا أبو حيـان التوحيدي عن مجلس نظنُّ أنه من أوائل مجالس أبي الفتح في بغداد ، فقـال : « رأيت أبـا الفتح ذا الكفايتين يسأل أبا الحسن العامريَّ : لِمَ طلبت النفسُ الفرق بين المتشابهين؟ . فقال العامري : لأنها في جوهرها ، وما هو لائق بها ، تأبى الكثرة وتنفر منها ؛ وهي تَحِنُّ إلى الوحدة بسوسها ، وتنزع نحوها ، وتتقبل كلَّ ما أعانها على ذلك ، ويذلل الطريق لها ؛ والفرق يوضح سبيل الوحدة ، وكلَّما كان الاشتباهُ أشدَّ ، كان الفرقُ ألطفَ ، وكلَّما كان الفرقُ ألطفَ كانت أشدَّ بحثاً عنه ، وألهجَ بطلبه ، لأن ظفرها به يكون أعزَّ ، ونيلها مطلوبها يكون أجلى »[٥٦] .

ونقل أبو حيَّان بعضاً آخر مما تحدث به العامري ، في مجالس الحوار ، سنة ٣٦٤هـ ، فقال : إنَّ العامريَّ كان له في تلك السنة « حديثٌ مع الفلاسفة البغداديين ، قال : « القوة الشهـوانية إذا أفـرطت كانت شَرَهـاً ، وإذا نقصت كانت جموداً ، وإذا توسطت كانت عفَّةً »[٥٧] . كما بيَّن حال القوتين الغضبية والنطقية عند الافراط ، والتفريط ، والاعتدال ؛ مما يفهم منه أنه كان يتحدث عن نظرية أرسطو في الفضيلة .

ويقول التوحيدي : إنه سمع العامريَّ « يقول : الاسم والحدُّ مطابقان أبداً ، غير أن

(٥٦) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص ٢٩٣ .

(٥٧) أبو حيان التوحيدي : البصائر والذخائر ، المجلد الثالث ، القسم الثاني ، ص ٥٤٥ .

الاسم يدل دلالة مجملة ، والحدُّ يَدُلُّ دلالة مفصَّلة»[٥٨]. وهذا حديث في موضوعات «الأورجانون» . على أنه إذا كان الموضوع الأوَّل أخلاقياً ، والثاني منطقياً فان موضوع النصِّ التالي ميتافيزيقيٌّ . يقول التوحيدي :

« قال [العامريُّ] أيضاً : مَنْ عرف إنِّيَّته سَلِمَ من التعطيل ، ومن عرف وحدانيته سَلِمَ من الشرك ، ومن عرف نعوته ، سَلِمَ من التشبيه »[٥٩]. إنَّ ليحيى بن عدي رسائلَ في التوحيد ، وللعامريِّ قولاً في الواحد نقله التوحيدي . ومن ثَمَّ فان من المحتمل أن يكون ابن عدي هو الفيلسوف الذي ناظر العامريَّ في طبيعة الذات الالهية . ومن المهم أن نلفت النظر إلى التشابه بين هذا النصِّ وبين ما جاء في كتاب « الارشاد لتصحيح الاعتقاد »[٦٠] . .

تحدث التوحيدي عن مجالس أبي الفتح بن العميد فقال : إنه دخل «بغداد، فتكلَّف ، واحتفل ، وعقد مجالس مختلفة ، للفقهاء يوماً ، وللأدباء يوماً ، وللمتكلِّمين يوماً ، وللمتفلسفين يوماً ؛ وفرَّق أموالاً خطيرة ، وتفقد أبا سعيد السيرافي ، وعلي بن عيسى الرماني وغيرهما ، وعرض عليهما المسير معه إلى الريِّ . . وكذلك خاطب أبا الحسن الأنصاري ، وابن كعب ، وأبا سليمان السجستاني المنطقي ، وابن البقَّال الشاعر»[٦١]. «ودخل شهر رمضان فاحتشد ، وبالغ ، ووصل ، ووهب ، وجرت في هذه المجالس غرائب العلم ، وبدائع الحكمة ، وخاصة ما جرى للمتفلسفين مع أبي الحسن العامري . . فمن طريف ما جرى . . انعقد المجلس في جمادى الآخرة سنة أربع وستين وثلثمائة ، وغصَّ بأهله ، فرأيت العامريَّ وقد انتُدِبَ فسأل أبا سعيد السيرافي فقال : ما طبيعة الباء « من « بسم الله الرحم الرحيم »؟ ، فعجب الناس من هذه المطالبة ، ونزل بأبي سعيد ما كاد يشده به » .[٦٢]

ولا يذكر التوحيديُّ ردَّ السيرافيِّ ، لكنه ينقل تعليقه على المناظرة ، بعد انتهائها ، فيقول : « لـمَّا خرجنا قلت لأبي سعيد السيرافي : أيها الشيخ أرأيتَ ما كان من هذا الرجل ، الخطير عندنا ، الكبير في أنفسنا؟ . فقال : ما دُهيتُ قط بمثل ما دُهيتُ به اليوم . ولقد جرت بيني وبين أبي بشر متّى . . سنة عشرين وثلثمائة . . مُلْحَةٌ ، كانت هذه أشوسَ

(٥٨ ، ٥٩) أبو حيان التوحيدي : البصائر والذخائر ، المجلد الثالث ، القسم الثاني ، ص ٥٤٦ .

(٦٠) أبو الحسن العامري : الشذرات ، ص ٤٨٣ من هذه النشرة . ونعتقد أن هذا التشابه دليل على أن كتاب «الارشاد لتصحيح الاعتقاد» قد أُلِّفَ قبل عام ٣٦٤هـ .

(٦١) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص ٢٧٠ .

(٦٢) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص ٢٧١ .

وأشرسَ منها ».[٦٣]

إننـا نعتقد أن أبا سليمان المنطقي السجستاني لم يكن بين «الفلاسفة البغداديين» الـذين أشـار اليهم التـوحيـدي في «البصائر والذخائر». ونرى، في المقابل، أن عبارة «الفلاسفة البغداديين» تشمل، بلا ريب، أسماء أخرى مثل يحيى بن عدي، وأبي القاسم عيسى بن علي بن الجراح، وابن ماقيَّة المجوسي، وأبي الحسن البديهي، والتوحيدي. ذلك أن التوحيديَّ قد تحدث عن «الفلاسفة البغداديين» وليس عن فيلسوف واحد؛ وتحدث في «مثالب الوزيرين» «عما جرى للمتفلسفين مع أبي الحسن العامريِّ». وهذا دليل على أنه تناظر مع كثير من الفلاسفة وليس مع فيلسوف واحد.

والحقيقة أنَّ العامريَّ لم يناظر أبا سليمان قط إذ جاء في «منتخب صوان الحكمة» أنه «لما قَدِمَ الأستاذ [أبو الفتح] ابن العميد بغدادَ، سنة أربع وستين [وثلاثمائة]، سأل عن أبي سليمان، ووجَّه من يُحَرِّكُهُ اليه لزيارته، وغشيان مجلسه، فأبى»[٦٤]. ومن جهة أخرى فانه لم يكن يومئذ في بغداد فيلسوف يفوق أبا زكريا يحيى بن عدي، وأبا القاسم عيسى بن علي، مكانةً وشهرةً؛ إلى جانب تلاميذ يحي الآخرين من أمثال ابن الخمار، وابن زرعة. ومن هنا نرجح وجود هؤلاء، في مجالس أبي الفتح، وتحاورهم مع العامري.

أما أبو زكريا يحيى بن عدي فقد وُصِفَ بأنه «أستاذُ هذه الجماعة»[٦٥] و«رأسُ متكلِّمي الفرقة الفلسفية»[٦٦]. قال المسعودي ـ وكان معاصراً لابن عدي ـ: «لا أعلم في هذا الـوقت أحـداً يُرْجعُ اليه في ذلك [أي في الفلسفة والمنطق]، الا رجلاً واحداً من النصارى بمدينة السلام يُعْرَفُ بأبي زكريا بن عدي»[٦٧]. ومن هنا وصفه ابن النديم بأنه «أوحدُ دهره»[٦٨]. وما دامت هذه هي مكانة ابن عدي فمن غير المعقول أن يغيب عن

---

(٦٣) أبو حيان التوحيدي: مثالب الوزيرين، ص ٢٧٣.

(٦٤) أبو سليمان المنطقي السجستاني: منتخب صوان الحكمة، ص ١٣٠. وقد ذكر ابو حيَّان في «مثالب الوزيرين» مجلساً سأل فيه أبو الفتح أبا سليمان المنطقيَّ عن النفس فأجابه بكلام طويل؛ لكنه لم يبيِّن اين كان ذلك. والمرجَّح ان أبا الفتح زار السجستاني بعد أن امتنع الأخير عن غشيان مجلسه. (مثالب الوزيرين، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٩).

(٦٥) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٣٨.

(٦٦) القفطي (أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، (مختصر الزوزني)، تحقيق جوليوس ليبرت، لايبزغ، ١٩٥٣، طبعة بالأوفست، مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي بمصر، ص ٢٣٠. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، القفطي: تاريخ الحكماء.

(٦٧) المسعودي (أبو الحسن، علي بن الحسين بن علي): التنبيه والاشراف، دار التراث، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٠٦.

(٦٨) ابن النديم: الفهرست، ص ٣٢٢.

مجالس أبي الفتح ابن العميد ، أو يشهدها ولا يتحاور مع العامري .

لقد نقل الينا القفطي خبراً عن حضور يحيى مجلس أحد وزراء بغداد ، واستنكافه عن مناظرة المتكلمين دون المناطقة والفلاسفة ، فقال : إنَّ يحيى بن عدي « حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد ، في يوم هناء . واجتمع في المجلس جماعة من أهل الكلام ، فقال لهم الوزير : تكلَّموا مع الشيخ يحيى فانه رأسُ متكلمي الفرقة الفلسفية[69] . فاستعفاه يحيى ، فسئله عن السبب ، فقال يحيى : هم لا يفهمون قواعد عبارتي ، وأنا لا أفهم اصطلاحهم ؛ وأخاف أن يجري لي معهم ما جرى للجبائي في كتاب « التصفح » ، فانه نقض كلام أرسطوطاليس ، ورَدَّ عليه ، بمقدار ما تخيَّل له من فهمه ؛ ولم يكن عالماً بالقواعد المنطقية ، ففسد الردُّ عليه ، وهو يظنُّ أنه قد أتى بشيء ؛ ولو علمها [أي القواعد المنطقية] لم يتعرض لذلك الرَدِّ . فأعفاه [الوزير] لـمَّـا سمع كلامه ، واعتقد فيه الانصاف » . [70]

وإذا كان الشـك لا يحوم حول منـاظرة يحيى بن عدي للعامريِّ فماذا عن تلميذه النابغة ، أعني أبا القاسم عيسى بن علي بن الجراح ؟ . لقد كان هذا شخصية بارزة في مجتمع بغداد ، فهو ابن الوزير المعروف علي بن عيسى ؛ وكان « أوحد زمانه في علم المنطق ، والعلوم القـديمـة »[71] . ويفهم من هذه العبارات وأمثالها أنه قد تفوق على أبي سليمان المنطقي . فاذا كان ذو الكفايتين حريصاً على مقابلة أبي سليمان فلا شك أنه كان أكثر حرصاً على مقابلة عيسى بن علي .

يضاف إلى هذا أن أبا الحسن العامري قد اشتهر بقوله بأحكام النجوم وتأثير عالم الأفلاك في العالم السفلي حتى أُطْلَقَ عليه الصاحب بن عبَّاد لقب « الحرَّاني »[72] ؛ كما عُرِفَ بأنه من شراح منطق أرسطو . واشتهر عيسى بن علي ، في المقابل ، برسالته في « إبطال أحكام النجوم » التي سفَّه بها آراءً لم نجدها منطبقة على غير ما كتبه العامريُّ . فاذا كان السجستاني

---

(٦٩) يلاحظ أن هذه العبارة هي عين ماورد في «منتخب صوان الحكمة» . ومن هنا نميل إلى الظنِّ بأن هذا الكلام جرى في مجلس ذي الكفايتين .

(٧٠) القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ٤٠ .

(٧١) ابن النديم : الفهرست ، ص ١٤٣ .

(٧٢) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص ٨٢ .

(٧١) ابن النديم : الفهرست ، ص ١٤٣ .

(٧٢) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص ٨٢ .

وصحبه ممن يسلّمون بالأفلاطونية المحدثة وتأثير الأفلاك كالعامري فمن المؤكد أنه لم يتبق فيلسوف غير عيسى بن علي ليتصدى لدعوى العامري السابقة[٧٣]. وفي كتب التراجم أن عيسى قد « ناظر [في علم المنطق] وحقّق ، وسُئِلَ فيه فأجاب أجوبة سادّة لم يخرج فيها عن طريقة القوم »[٧٤]. وبالتالي فاننا نُرَجِّحُ أن يكون عيسى بن علي قد ناظر العامريَّ في علم أحكام النجوم وربما في مسائل من منطق أرسطو أيضاً .

أما ابن الخمّار وابن زرعة فمن تلاميذ يحي ومن أشهر شراح أرسطو في بغداد . وللثاني « رسالة في أن علم الحكمة أقوى الدواعي إلى متابعة الشرائع »[٧٥] يُبْطِلُ فيها حجج من نَسَبَ الفلاسفة إلى الالحاد ، وزعَمَ أنَّ الفلسفة مخالفة للشريعة ، ومُفْسِدَةٌ لها . وما دام العامريُّ وتلاميذه من المتهمين بالالحاد لقولهم بتوافق الشريعة والفلسفة ، فمن غير المتوقع أن يدور حوار بين الفيلسوفين حول هذه المسألة التي سيطرت على دوائر الفقهاء وبعض الأصوليين ، الا إذا كان أحد الفقهاء قد أثار الموضوع وسأل أحد الفيلسوفين فيه .

وأخيراً فاننا نرى أنَّ هجومَ العامريِّ في رسالته « القول في الابصار والـمُبْصَر » على نظريتي الأشاعرة في « الرؤية » و « السببية » ، وقوله إنه سمع هذه الدعاوى من أصحابها ، دليلٌ على أنه تناظر في بغداد مع الباقلاني أو حضر ـ على الأقل ـ أحد مجالسه[٧٦] .

هؤلاء هم الفلاسفة الذين ناظروا أبا الحسن العامري في قضايا المنطق ، والميتافيزيقا ، والأخلاق . وإذا كان التوحيدي قد نقل عباراتٍ مقتضبةً عما قاله العامري في هذه الموضوعات ، فانه نقل ، أيضاً ، خبراً عن مناظرة حامية مع أبي سعيد السيرافي الذي سبق له أن هزم أبا بشر متّى بن يونس سنة ٣٢٠هـ .

ولندرك أهمية هذه المناظرة ، فان من الضروري أن نعي منذ البداية أن العامريَّ أراد

(٧٣) انظر موقف عيسى بن علي من دفاع العامريّ عن علم أحكام النجوم في دراستنا الموسومة بـ« عيسى بن علي ـ سيرته وآراؤه الفلسفية » ، المجلة العربية للعلوم الانسانية ، جامعة الكويت ، ١٩٨٨ ، حيث أبرزت العبارات الملتهبة والقاسية التي عبّر بها [illegible] ، مما يقوم قرينة على أن هذه العبارات هي في الأصل جزء من مناظرة حامية جرت بينهما . وراجع أيضاً المواضع التي دافع فيها العامريُّ عن المنجمين وهاجم منكري أحكامه في رسالته « التقرير لأوجه التقدير » (ص ٣١٨، ٣٢٢ـ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٣٣ـ٣٣٤، من هذه النشرة) .

(٧٤) القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ٢٤٥

(٧٥) انظر النصّ المحقق لهذه الرسالة في كتابنا « مقالات يحيى بن عدي الفلسفية » ، ص ٤٦ .

(٧٦) انظر تفاصيل هذه المسألة في الدراسة التي قدّمنا بها لنصّ رسالة العامريّ « القول في الأبصار والـمُبْصَر » الصفحات [illegible] من هذه النشرة .

لها أن تكون رداً شافياً على السيرافي ، وانتصاراً ساحقاً يثأر به للفلاسفة الذين انهزموا سنة ٣٢٠هـ في شخص متّى . وقد وصل العامريُّ إلى غايته كاملة حيث لاحظ الحضور شدّة الصدمة التي لحقت بالسيرافي ؛ ولهذا ، أيضاً ، تحدث التوحيديُّ في مقدمة المناظرة «عما جرى للمتفلسفين مع أبي الحسن العامري» وليس عما جرى للعامري مع المتفلسفين . فالصيغة الأولى أدلُّ في الاعراب عن الهزيمة التي لحقت بهم على يديه . وهذا واضح من قوله إنه قد «نزل بأبي سعيد [السيرافي] ما كاد يُشْدَهُ به» .

ولقد وجدنا أن قدامى الباحثين ومحدثيهم لم يعلقوا على غرابة السؤال الذي طرحه العامريُّ على أبي سعيد : « ما طبيعة الباء من « بسم الله الرحمن الرحيم »؟ ، رغم قول التوحيديّ بعد إيراده إنَّ الحاضرين قد استغربوا وتعجبوا من هذه المطالبة . ورَأْيُنا هو أنَّ العامريَّ أراد بهذا السؤال أن يتحدى السيرافيَّ في صميم ما يَعْتَدُّ بمعرفته له ، وتفوقه فيه ، وهو معاني الحروف .

لقد ذكر أبو حيان التوحيدي أنَّ السيرافي « كتب إليه نوح بن نصر ـ وكان من أدباء ملوك آل سامان ـ سنة أربعين [وثلاثمائة] ـ كتاباً خاطبه فيه بالامام ، وسأله عن مسائل تزيد على أربعمائة مسألة ، الغالب عليها الحروف . . وهذا الكتاب . . ضمّنه مسائلَ في القرآن»[77] . وإذا رجعنا إلى نصِّ المناظرة بين السيرافي ومتّى وجدنا أن الأوّل قد سأل الثاني أسئلة كثيرة في معاني الحروف ، وقال له : « أسألك عن حرف واحد . . فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذي تُدِلُّ به ، وتباهي بتفخيمه ، وهو «الواو»[78] . . إنَّ البحث في الحروف «بابٌ أنت وأصحابك ورهطك عنه في غفلة»[79] . وقد تمادى السيرافيُّ في ادّعاء المعرفة ، وبالغ في إظهار عجز متّى ، فقال : «إنما سألتك عن معاني حرفٍ واحدٍ ، فكيف لو نثرتُ عليك الحروف كلَّها ، وطالبتُك بمعانيها ، ومواضعها ، التي لها بالحقِّ ، والتي لها بالتجوُّز ؟ ! . سمعتكم تقولون : إنَّ [كلمة] «في» لا يعلم النحويون مواقعها ، وإنما يقولون هي للوعاء كما يقولون إنَّ «الباء» للالصاق»[80] . وقد مضى السيرافي مبيّناً معاني «في» ساكتاً عن معاني «الباء» .

لقد حوَّل السيرافيُّ مناظرته مع متّى إلى مناظرةٍ في معاني الحروف ، فسأله عن معاني

(٧٧) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .
(٧٨) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٧٤ .
(٧٩) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٧٥ .
(٨٠) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٧٦ .

«الواو» و«غير» و«من» و«إلى» ، والصيغ الاعرابية ، والنكرة والتعريف[٨١]. وكان الوزير ابن الفرات يستحث السيرافيَّ على المضيِّ قدماً في إظهار جهل متَّى ، ويقول : «سله يا أبا سعيد عن مسألةٍ أخرى ، فان هذا كلَّما توالى عليه أبان انقطاعه ، وانخفض ارتفاعه في المنطق الذي ينصره ، والحقِّ الذي لا ينصره»[٨٢].

وسعى السيرافي إلى الحطِّ من مكانة متَّى ، والمناطقة عموماً ، بكلِّ طريقة ممكنة ؛ فها هو يقول : «مَنْ جهل حرفاً واحداً أمكن أن يجهل اللغة بكاملها . وإن كان لا يجهلها كلَّها ، ولكن يجهل بعضها ، فلعله يجهل ما يحتاجُ اليه ، ولا ينفعه فيه علمُه بما لا يحتاج ، وهذه رتبة العامة . . فلِم . . يتوهَّمُ أنه من الخاصَّة ، وخاصَّة الخاصَّةِ ، وأنه يعرف سِرَّ الكلام ، وغامضَ الحكمة ، وخفيِّ القياس»[٨٣]؟ . ثم يقول ـ وحاله كحال من أمسك بعنق خصمه وأقسم ألا يدعه إلا ميتاً ـ « لستُ نازعاً عنك حتى يصحّ عند الحاضرين أنك صاحب مخرقة وزرق»[٨٤].

قصارى القول ، إنَّ السيرافيَّ ـ في المناظرة ـ جعل قيمة المنطق متوقفةً على معرفة خصمه بمعاني الحروف ؛ وادّعى أنَّ مَنْ جهل معنى حرفٍ فقد جهل اللغة كلَّها ؛ وما دام متَّى جاهلاً بمعاني حرف الباء فانه لن يدعه حتى يبينّ للحاضرين أنه رجل مدلِّس . لقد أدرك العامريُّ ـ فيما نعتقد ـ هذه المسألة ، فأراد بسؤاله السيرافيَّ عن معنى «الباء» أن يقول له : سبق لك أن سألت متَّى عن معنى هذا الحرف وأنت لا تعرف معناه ، لذا فانك ـ وفقاً للمعيار الذي حكمت به على متَّى ـ جاهلٌ باللغة التي تدّعي المعرفة بها . وبالتالي فانك لست من الخاصَّة ؛ وما كتبت به إلى الأمير الساماني عن معاني الحروف ادعاءات جاهل . وهكذا يكون العامريُّ قد خطط للقضاء على السيرافي بضربة واحدة حين سأله عن معنى حرف الباء .

كم هذه الضربة موجعة ! . إنها لا تشكل هزيمه للسيرافيِّ في هذه المناظرة فحسب ، بل تهدم أمجاده السابقة التي تغنَّى بها الوزراء والأدباء . ومن هنا «نزل بأبي سعيد ما كاد يُشْدهُ به» ؛ وقال لصاحبه «ما دهيتُ قط بمثل ما دُهيتُ به اليوم ؛ وإنَّ مناظرتي مع أبي بشر

---

(٨١) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، الصفحات ٧٦ ـ ٧٧ ، ٨١ ، ٨٣ ـ ٨٤ ، ٧٩ .
(٨٢) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٨٠ ـ ٨١ .
(٨٣) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٧٦ .
(٨٤) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٨١ .

متّى كانت «مُلْحَةً» إلى جانب مناظرتي مع العامريّ إذ «كانت هذه أشوسَ وأشرسَ» من تلك. لقد انتصر العامريُّ، وانتصر معه الفلاسفة والمناطقة؛ لكن أبا حيّان لم يسجل هزيمة أستاذه بل قطع الخبر وانتقل بالحديث إلى مواضيع أخرى.

وعلى أي حال، فان التوحيدي قد نقل الينا في «المقابسات» نصَّ ثلاثة مجالس أخرى، على الأقل، تحدث العامري في الأوّلِ منها مع ماقيَّة المجوسي عن النفس؛ وتحدث في الثاني عن «قوى النفس»؛ وشرح في الثالث بعض نصوص كتابه «النسك العقلي والتصوف الملّي». يقول التوحيدي:

«قال ماقيَّة المجوسي لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري.. أيها الشيخ»؛ وسأله في النفس؛ «فقال في الجواب..»[٨٥]. «وقال أيضاً في هذا الموضع ما يجب إيراده..»[٨٦]. «وهذا اقتضاه قول عرض في جملة كلامه»[٨٧]. «وسقط عني شيء كثير مع هذا كلّه»[٨٨]. وواضح من سؤال ماقيَّة، وجواب العامريّ، وتفصيله فيه، ووجودِ استفهامٍ من السائل رُدَّ عليه باستطراد، أننا أمام مجلسٍ فلسفي بحث فيه موضوعُ النفسِ، وطبيعتها.

وينقل التوحيديُّ نصَّ مجلسٍ آخر دار البحث فيه حول «قوى النفس». وقد ابتدأ العامريُّ بطرح تصوره «قال أبو الحسن العامري..»؛ فاعترض عليه بعض الحاضرين «قيل له..»؛ فردَّ عليه العامريُّ، «فقال..»[٨٩].

من المؤكد أن سنة ٣٦٤هـ لم تشهد هذه المجالس السبعة فحسب فقد أشار التوحيدي إلى أنَّ أبا الحسن شرح كتاب «النسك العقلي»، وكان هو نفسه أحد حضور هذا المجلس. ومن الطبيعي أن لا يتمَّ شرح كتابٍ في مجلس أو اثنين. يقول: «هذه مقابسة.. علقتُ وسمعتُ أكثرها منه، وهي التي مرَّت في شرحه لكتابه الموسوم بالنسك العقلي.. قال.. وقال أيضاً.. وقال.. وقال..»[٩٠].

أما عن نتائج مناظرات أبي الحسن العامريّ مع الفلاسفة البغداديين فانَّ لدينا ثلاث روايات ممتازة، متكاملة، وتتفق جميعها مع منطق الأحداث. أما الرواية الأولى فصاحبها

---

(٨٥) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص ١١٦.

(٨٦) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص ١١٧.

(٨٧) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص ١١٨.

(٨٨) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص ١١٩.

(٨٩) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص ١٧١-١٧٢.

(٩٠) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص ٣٤٠-٣٤١.

أبـو حيان التـوحيدي ، وهـو ممن شهـد المنـاظـرات ، وكـان صديقاً مقرَّباً من الفلاسفة البغداديين ، يحضر مجالسهم ، ويدوِّن أفكارهم . ومن ثمَّ فقد كان على معرفة تامة برأيهم في العـامـري ، وما جرى في المناظرات التي دارت بينهم وبينه ؛ وعلى دراية بردود أفعالهم تجاهـه . يقول التوحيدي : إنَّ العامريَّ قد «لقي من أصحابنا البغداديين عنتاً شديداً ، ومناكدةً ، وذلك أن طباع أصحابنا معروفة بالحدَّة والتوقُّد على فاضل يُرَى من غير بلدهم»[٩١] .

لا شك أن انتصار العامريِّ على السيرافيِّ وغيره ، وقسوته على خصمه ، قد أثارت حفيظةَ فلاسفـةِ بغداد عليه ، وأجَّجَتْ نار كراهيته . وشهادة التوحيدي بنزق أصحابه ، واهتياجهم ، وغضبهم من العامري تتفق والطبيعة البشرية ؛ فلسنا نتوقع ممن خسر المناظرة أمام أصحابه وفي حضور أبي الفتح الا أن يفعل ما فعلوه .

وتتفق شهادة التوحيدي السابقة مع الشهادة الثانية المتمثِّلة في تصريحات العامري نفسـه . «قيل له لما عاد من بغداد : كيف رأيت الناس بها؟ . قال : رأيت عندهم ظرفاً ظاهـراً ، وشارةً معجبةً ، ومرآةً معشوقةً ؛ لكنني رأيت من وراء ذلك سخفاً غالباً ، وودّاً فاسداً ، واستحقاراً لأهل خراسان وجميع البلدان . وأصلحُ ما يتفق للانسان أن تكون طينته مشرقية ، وصـورته عراقية ، فانه يصير بهذا جامعاً بين متانة خراسان ، وظرف العراق . . وكان أبو الحسن قريح القلب من أخلاق العراقيين ، فانهم سلخوه ، وفسخوه ، وهجروا معه الانصاف ، فضلاً عن الاسعاف»[٩٢] .

وواضح من النصِّ أن العامريَّ يعتقد أن محاوريه ، من فلاسفة بغداد ، لم يُكنُّوا له ودّاً بل كانـوا ينـظرون اليه ولأهل خراسان نظرة دونية . ومن ثم فقد تكالبوا عليه : هذا يسلخه في مجلس ، وذاك يفسخه في آخر ، وتحاملوا عليه ظلماً . ولكي نعطي لهذه الشهادة حقَّها ، فان من الضروري أن نشير إلى أن شقها الأوَّل هو بألفاظ العامري الذي أحسَّ بتكبر البغـداديين عليه . أما الشق الثاني ـ وهو الشهادة الثالثة ـ فبألفاظ مؤلِّف منتخب الصوان ، والذي لا بد أن يكون أبا سليمان المنطقي أو كاتباً آخر انتخب مادة كتابه من كتاب ضخم وضعه السجستاني . وفي كلا الحالين فانَّ الشقَّ الثاني يعكس رأي السجستاني الذي استمـع من أصحـابـه ـ بلا ريب ـ إلى ما فعلوه بالعامريِّ ، وحكم بأنهم «هجروا معه

---

(٩١) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، ص ٣٥٣ .

(٩٢) أبو سليمان المنطقي السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص ١٢٩ .

الانصاف» . فموقف فلاسفة بغداد إذن لم يكن عادلاً ، لذا غادرهم العامريُّ قريح القلب من أخلاقهم .

لم يكن العامريُّ حزيناً لأنه هزم في مناظرة بل كان حزيناً للطريقة غير الودِّية التي تلقَّوه بها ، والتي لا تتفق مع أخلاق الفلاسفة الذين نذروا أنفسهم للبحث عن الحقيقة . وما دام الأمر كذلك فمن غير المتوقع أبداً أن يبقى العامريُّ في بغداد بعد رحيل أبي الفتح ابن العميد عنها . وهذه مسألة هامة في التعرُّف على تحركات الفيلسوف .

لقد نجح العامري إذن في إثبات مكانته في بغداد . وهذا مُؤَلِّفُ «منتخب صوان الحكمة» يقول : إنه «قصد بغداد ، وتصدَّر بها ، وإنْ لم يرض أخلاق أهلها ، وعاد وهو فيلسوف تام»[٩٣] . ولا شكَّ أنَّ هذا النجاح ، واحتقارَ فلاسفة بغداد للخراسانيين ـ وأبو الفتح ابن العميد خراسانيٌّ ـ قد قرَّبا العامريَّ أكثرَ مما مضى من الوزير الذي تاه فخراً ولا ريب به . ومن هنا ـ وبالنظر إلى موقف البغداديين العدائي من الفيلسوف وما قاله صاحب «المنتخب» ـ فاننا نعتقد أن العامريَّ عاد من بغداد إلى الريِّ سنة ٣٦٥هـ ، خلافاً لما ظنَّه محقِّق «الأمد على الأبد» حين قيَّم تجربة العامريِّ في بغداد على أنها سلبية ، فقال : «من غير المرجح ، فيما يبدو ، أن يكون العامريُّ قد احتفظ برعاية أبي الفتح بعد ما عاناه في بغداد . ولا ندري ما إذا كان قد صحب الوزير في عودته إلى الريِّ عام ٣٦٥هـ»[٩٤] . إننا نعتقد ـ خلافاً له ـ بأن ما جرى في بغداد قد عزَّز مكانة العامريِّ ؛ وأنه ظلَّ ، بالتالي ، متمتعاً برعاية أبي الفتح حتى قُتِلَ هذا سنة ٣٦٦هـ .

لقد جاء العامريُّ مع ذي الكفايتين سنة ٣٦٤هـ من الريِّ . وحين يقول صاحب «المنتخب» إنه صال وجال في بغداد «وعاد» ، فمن المُحَتَّم أن نجاحه كان مدعاةً لتمسك ذي الكفايتين به ، وحرصِه على إعادته معه إلى الريِّ .

تولى الصاحب بن عبَّاد الوزارة بعد أبي الفتح . فاذا صحَّ ما قاله التوحيدي عن تعصبه لأبي سعيد السيرافي ، فان في وسعنا أن نفترض أنه لم يَكُنْ يُكِنُّ لأبي الحسن العامريِّ مشاعرَ المودة والمحبة . ولعلَّ هذا يفسِّر وصفه له «بالحرَّاني» ، مع قراءته لكتبه في السرِّ . لذا نعتقد أن العامريَّ لم يبق في الريِّ بعد تولي الصاحب الوزارة .

---

(٩٣) أبو سليمان المنطقي السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص ١٢٧ .

(٩٤) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد ، مقدمة روسن بالانجليزية ، ص ١٢ .

العامري في نيسابور :

رحل أبو الحسن العامريّ إلى نيسابور عقب مقتل ذي الكفايتين ، وعمل فيها بالتدريس والتأليف . وكان ممن درس عليه في هذه الفترة أبو الفرج بن هندو . وفي هذه المدينة أهدى الفيلسوف كتابه «الاعلام بمناقب الاسلام» إلى «الشيخ الفاضل . . الرئيس أبي نصر» . ونحن نتساءل عن المقصود بهذا الاسم؟ . . لقد جاء في كتب التاريخ أن العامريّ كان على صلة محتملة بثلاثة رجال كُنُوا «بأبي نصر» :

الأول هو أبو نصر العُتْبي الذي كان يشغل سنة ٣٧٠هـ منصب صاحب البريد في نيسابور[٩٥] . وهو الذي وفد عليه ابن اخته المسمّى بأبي نصر محمد بن عبد الجبار العُتْبي . وقد ورد ذكر هاتين الشخصيتين في أكثر من خبر . قال الثعالبي : «حدثني **أبو النصر محمد ابن عبد الجبار العُتْبي** قال : لـمّا توفيت والدة الأمير الرضيّ أبي القاسم نوح بن منصور احتاج خالي **أبو النصر العُتْبي** إلى مكاتبة الحضرة في التعزية[٩٦]» . وواضح أن منصب «صاحب البريد» هو من أبرز المناصب وأكثرها خطورة .

أما أبو نصر الثاني فهو ابن اخت صاحب بريد نيسابور واسمه أبو نصر محمد بن عبد الجبار العُتْبي الكاتب . فارق أبو نصر هذا «وطنه الريَّ في اقتبال شبابه ، وقَدِمَ خراسان على خاله أبي نصر العُتْبي ، وهو من وجوه العمال بها وفضلائهم ؛ فلم يزل عنده . . إلى أن مضى أبو نصر لسبيله»[٩٧] . وقد أورد الثعالبي شيئاً من كتابات أبي نصر الكاتب وشعره . من ذلك قوله :

الله يعـلـمُ أنّي لسـتُ ذا بُخُـلٍ ولستُ ملتمسـاً في البخـل لي عِللا

لكـنَّ طاقـة مثـلي غيرُ خافـيـةٍ والنحـل يُعْذَرُ في القَدْرِ الذي حملا[٩٨]

وعمل أبو نصر « زمناً طويلاً في خراسان في حكومة أبي علي سيمجور ، وناصر الدين

---

(٩٥) المنيني : الفتح الوهبي ، ج ١ ، ص ١٢٤ .

(٩٦) الثعالبي : الكناية والتعريض ، ص ٦ .

(٩٧) الثعالبي : يتيمة الدهر ، ج ٤ ، ص ٣٩٧.

(٩٨) الثعالبي : (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل) : التمثيل والمحاضرة ، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٣٧٦ . وقد أورد الثعالبي بعض أقوال أبي نصر الحكمية في كتابه « منتخبات كتاب سحر البلاغة وسرّ البراعة » ، في ، رسائل منتخبة من مؤلفات أبي منصور الثعالبي ، ط ١ ، مطبعة الجوائب ، القسطنطينية ، ١٣٠١هـ ، ص ٨٦ - ٨٧

سبكتكين، وظلَّ يشغل مدةً منصب نائب شمس المعالي قابوس في خراسان. وقضى مدةً عند الأمير نصر بن ناصر الدين سبكتكين الذي كان يعمل قائداً لجيوش خراسان عند السلطان محمود»[99]. وتقلَّبت الأحوال بأبي نصر، فصار كاتباً للسلطان محمود بن سبكتكين. وأشهر مؤلفاته كتاب في التاريخ سمّاه بـ«اليميني» نسبةً إلى السلطان يمين الدولة محمود بن سبكتكين. واشتهر باسم «تاريخ العُتْبي»، وشرحه الشيخ المنِّيني الدمشقي في مجلدين؛ ويُعَدُّ من أهم المصادر المتاحة للوقوف على تاريخ الدولة الغزنوية. «وقد صاغه مؤلفه في أسلوبٍ أدبيٍّ مسجوع على نحو ما فعل معاصره أبو منصور الثعالبي، ولذلك حاز شهرة كبيرة بين الكتب الأدبية والتاريخية»[100]. وقد توفي أبو نصر هذا «سنة ثلاث عشرة وأربع ماية»[101]؛ وفي رواية أخرى أنه توفي سنة ٤٢٧هـ.

ويبيِّن مما سبق أنه إذا كان من المحتمل أن يُهديَ أبو الحسن العامريُّ كتابه «الاعلام» لأبي نصر العُتْبي صاحب البريد فانه من غير المعقول أن يهديه لأبي نصر الكاتب، الشاب، الذي جاء نيسابور باحثاً عمَّن يظلُّه ويرعاه.

إن فرضية رحيل العامريِّ من الريِّ عقب مقتل ذي الكفايتين ولجوئه إلى أبي نصر العُتْبي صاحب البريد تغري الباحث بقبولها، لاسيما وأنَّ الفيلسوف توجه من نيسابور حوالي عام ٣٦٨هـ إلى بخارى. فمن المعقول ـ في هذه الحالة ـ أن يكون أبو نصر العُتْبي هو الذي أرسله إلى قريبه أبي الحسين العُتْبي وزير السامانيين يومئذ. ومن ثم فان كتاب «الإعلام» يكون قد أُلِّفَ باسم أبي نصر العُتْبي صاحب البريد. غير أن ارتباط تنقلات العامريِّ بأبي الحسن بن سيمجور ـ كما سنبيِّن لاحقاً ـ يدلُّ على أن صلته بآل العُتْبي لم تكن حميمةً. ولـمَّا كان الفيلسوف قد قـرر ـ في مقدمة كتابه «الأمد على الأبد» ـ أنه وضع كثيراً من كتبه باسم الأمراء والرؤوساء الفرس، فالأرجح أن يكون كتاب «الإعلام» مؤلفاً باسم «أبي نصر» فارسي.

أما الثالث فهو الأمير «أبو نصر، محمد بن علي بن اسماعيل الميكالي». وتجمع المصادر التاريخية على أنَّ لواء الرئاسة، والسيادة، والصدارة، والكرم، كان معقوداً في

---

(٩٩) د. ذبيح الله صفا: تاريخ ادبيات ايران، ج ١، ص ٦٤١.

(١٠٠) احمد أمين: ظهر الاسلام، ج ١، ص ٢٨٦.

(١٠١) صلاح الدين الصفدي: الوافي بالوفيات، ج ٣، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٥٣، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

نيسابور لآل ميكال. وهم أسرة عريقة لُقِّبَ أفرادها بالأمراء وخوطبوا بالشيوخ. وعرفوا بالشهامة، وسموِّ النفس، ورعاية العلماء والأدباء، كأنهم البرامكة في عهد الرشيد. وكان أبو نصر من أبرز أفراد الأسرة في القرن الرابع الهجري.

لقد حظي أبو نصر بمحبة أهل الأدب. فهذا أبو بكر الخوارزمي - على سلاطة لسانه، وقلمه - «كان أبو نصر الميكالي أحبَّ انسان إلى قلبه.. صادقه، وأحبَّه، ومدحه.. وظلَّ أبو نصر يفيض عليه من عطاياه، ويسدي إليه أياديه البيضاء»[١٠٢]. ومما كتبه الخوارزمي إلى أبي نصر الميكالي قوله:

«ما أعرفُ أهلَ بيتٍ أحسنَ لمواضع الصنائع ارتياداً.. وأصوبَ لها إصداراً وإيراداً، من أهل بيت الشيخ، أبقى الله تعالى مشايخهم، وشبانهم، وجمّل بهم مكانهم وزمانهم. والشيخ.. لا يوجد الا بين العلوم والآداب.. ولله تعالى بقايا من عباده في بلاده، خلقهم ليعيش بهم العامرُ.. ويُحْيي بحياتهم المعالي والمآثر، فهم ملحُ الأرض إذا فَسَدَتْ، وعمارةُ الدنيا إذا خَرِبَتْ»[١٠٣]. وكان ممن عمل لدى الأمير أبي نصر الميكالي أيضاً «أبو نصر محمد ابن عبد الجبّار العُتْبي»[١٠٤] الكاتب المؤرخ. ووصف الثعالبيُّ أبا نصر الميكالي بأنه «غرَّة الأكارم، وعُمدة الفضائل، وواحد خراسان، ومفخرة رجالها، وزينتها، ومن لا نظير له في شرف النفسِ، وبُعْدِ الهمَّةِ، ورفعة الشأن، وتكامل الآت السيادة»[١٠٥]. وليس هناك، كما هو بيِّن، ما يحول دون إهداء العامريِّ كتاب «الإعلام» لأبي نصر الميكالي هذا. فمن المعلوم أن العامريَّ قد ارتحل من الريِّ سنة ٣٦٦هـ إلى نيسابور، وبقي فيها سنةً أو اثنتين اشتغل خلالها في التدريس والتأليف قبل أن يتوجه إلى الوزير العُتبي في بخارى.

زيارة العامري الثانية لبخارى:

تولى أبو الحسين العُتْبي الوزارة سنة ٣٦٧هـ في أرجح الظنّ، وقتل في نهاية سنة ٣٧١هـ أو في مطلع ٣٧٢هـ في رواية أخرى. وقد كتب العامري في مقدمة «التقرير لأوجه

---

(١٠٢) د. أحمد أمين مصطفى: أبو بكر الخوارزمي، حياته وادبه (أعلام العرب)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٧٨. وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا، احمد أمين مصطفى: أبو بكر الخوارزمي.

(١٠٣) أبو بكر الخوارزمي: رسائل أبي بكر الخوارزمي، ط ١، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٢٩٧هـ، ص ١١٩-١٢٠.

(١٠٤) الثعالبي: يتيمة الدهر، ج ٤، ص ٣٩٧.

(١٠٥) الثعالبي: يتيمة الدهر، ج ٤، ص ٣٥٤.

التقدير » يقول : « إني لما شاهدت مملكة الشرق ـ التي هي يمين العالم في الجبلّة ، مزينةً بالرسوم الحميدة التي أبداها الشيخ أبو الحسين عبيد الله بن أحمد . . ورأيتُ فناءه معموراً بذوي الألباب والمعارف ، ومجالسَه محتشدةً بأولي الفضل . . استخرت الله ، عزَّ اسمه ، في الاعتصام بحبله ، والاعتكاف على خدمته ، والاستسعاد بالقيام في ظلّه » . ثم يحكي عن مجلسٍ عقد في دار الوزير بَحَثَ فيه الحضورُ موضوعَ التقدير الالهي للحوادث الزمانية ، وانتهى المتخاصمون فيه إلى اعتماده حَكَماً ، وسألوه التأليف في المسألة ؛ فوضع لهم كتابه « التقرير لأوجه التقدير »[١٠٦] .

بيِّن من مقدمة « التقرير » أن العامريَّ وضع كتابه هذا بعد فترة وجيزة من وصوله إلى بخارى لأنه يقول إنَّ ما شاهده من ازدهار المملكة ورعاية الوزير للعلماء قد دفعه إلى الاعتكاف على خدمته . ومثل هذه العبارة لا يقولها المرء الا وهو في أوَّل قدومه على مضيفه . وبما أنه يشير إلى أعمال الوزير الحميدة فمن الواضح أنه لم يقدم عليه فور توليه الوزارة بل بعد أن ظهرت أفعال الوزير وفضائله . لهذا فان افتراض سنة ٣٦٨هـ تاريخاً لقدوم العامريِّ إلى بخارى أمر معقول .

لقد وضع الفيلسوف في بخارى مؤلفاتٍ كثيرةً من أهمها « التقرير لأوجه التقدير » ، و « الأمد على الأبد » الذي قال فيه : إنه « لما وفقني [الله] لتصنيف الكتب المفتَّنة في إيضاح المعاني العقلية . . ويسَّرَ لي التأليف في « الابانة عن علل الديانة » وفي « الاعلام بمناقب الاسلام » . . وفي « النسك العقلي والتصوف الملِّي » . . وفي « التقرير لأوجه التقدير » ، وفي « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » . . وفي « الأبصار والمبصر » . . وغيرها . . وشرح الأصول المنطقية ، وتفاسير المصنفات الطبيعية . . ووجدت هذه المؤلفات منتشرةً في البلاد ، ومقبولةً عند أفاضل العباد . . استخرت الله في تصنيف . . كتاب « الأمد على الأبد »[١٠٧] . وجاء في نهاية المخطوط أنه « فُرِغَ من تصنيفه ببخارى في شهور سنة خمس وسبعين وثلاثمائة »[١٠٨] .

---

(١٠٦) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٠٨ـ٣٠٩ من هذه النشرة.

(١٠٧) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد، ص ٥٥ـ٥٧.

(١٠٨) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد، ص ١٦٤.

عودة العامري إلى نيسابور ٣٧٠هـ :

نقل التوحيدي قول الحريري[١٠٩] : إنَّ أبا الحسن العامريَّ كان « مرةً يتحصن بفناء ابن العميد ، ومرة يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور »[١١٠] ؛ كما ذكر أن جماعة من الصوفية قد التقت سنة ٣٧٠هـ بأبي الحسن العامريِّ في منطقة نيسابور[١١١] إبَّان اضطراب أحوال الدولة السامانية . ونستطيع بالعودة إلى التحليل الذي قدَّمناه للأحداث البارزة التي ألـمَّت بهذه الدولة ، في هذه الفترة ، أن نزيد خبر التوحيدي وضوحاً ، فنقول :

كان قائد جيوش خراسان في نيسابور سنة ٣٧٠هـ هو أبو الحسن محمد بن سيمجور ، الـذي عزلـه الوزير العُتْبي سنة ٣٧١هـ ، وولَّى مكانه أبا العباس تاش . وحين ثأر بن سيمجور لنفسه باغتيال الوزير العُتْبي طلب الأمير الساماني من أبي العباس تاش العودة فوراً إلى بخارى لتدبير أمور المملكة . ولما عُيِّنَ عبد الله بن عزيز وزيراً ـ وكان من خصوم العُتْبي المقتول ـ قام باعادة بن سيمجور قائداً لجيوش خراسان .

لقد عاشت الريُّ منذ سنة ٣٦٩هـ أوضاعاً صعبة حين قام عضد الدولة بالاستيلاء على مُلْكِ أخيه فخر الدولة . ولما فرَّ هذا إلى شمس المعالي قابوس بن وشمكير في جرجان لحقه مؤيد الدولة وهزمهما فذهبا إلى نيسابور ، واحتميا بأبي العباس تاش سنة ٣٧١هـ . وواضح من هذا أن نيسابور كانت تعيش ـ سنة ٣٧٠هـ ـ أجواء التوجس من الحرب الدائرة بين عضـد الدولة وأخيه مؤيد الدولة من جهة وبين فخر الدولة وشمس المعالي من جهة ثانية ؛ لا سيما وأن بخارى كانت تقف إلى جانب فخر الدولة فكان دخولها الحرب أمراً متوقعاً .

---

(١٠٩) هو « محمد بن جعفر بن أحمد ، أبو بكر الحريري الـمُعَدِّل ، البغدادي . وكان يعرف بزوج الـحُرَّة . . من الثقات » . (جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تَغْري بَرْدي الأتابكي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ج ٤ ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، بلا تاريخ ، ص ١٤٣ . وقال صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي إنَّ الحريري « سمع محمد بن جرير وأبا القاسم البغوي . . كان يحضر مجلسه الدارقطني وابن مظفر » . عمل وكيلاً لمطبخ « زوجة المقتدر بنت بدر المعتضدي ، لما قتل زوجها ، فاستكاسته ، فردت اليه وكالتها ، وترقى أمره ، وصار ينظر في ضياعها . . حتى علق بقلبها فجسَّرته على تزويجها . . واعطته نعمة ظاهرة ، وأموالاً لئلا يمنعها أهلها منه . . وتزوجها وأقام معها سنة ، وحصل له منها نحو ثلاث ماية ألف دينار ، ولذلك قيل زوج الحرَّة ، توفي سنة اثنتين وسبعين وثلاث مايه » . (الوافي بالوفيات ، ج ٢ ، باعتناء س . ديدرينغ ، استانبول ، مطبعة وزارة المعارف ، ١٩٤٩ ، ص ٣٠٣) . غير أن ابن تغرى بردي يقول : إن الحريري قد توفي سنة ٣٧٣هـ . (النجوم الزاهرة ، ص ١٤٣) . .

(١١٠) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج٢ ، ص١٥ .

(١١١) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج٣ ، ص٩١ ، ٩٤ .

وفي هذا الـوقت (٣٧٠هـ) كان العامريُّ يتجوَّل في منطقة نيسابور . وبعد ذلك بعام ، أو أكثر قليلاً ، قُتِلَ الوزيرُ العُتْبي . ومن ثم فان كتاب « التقرير لأوجه التقدير » لا بد أن يكون قد أُلِّفَ قبل سنة ٣٧٠هـ من جهة ، وبعد سنة ٣٦٧هـ من جهة أخرى . وبهذا يكون العامريُّ قد أمضى في بخارى الفترة ما بين سنة ٣٦٨هـ وسنة ٣٧٠هـ حيث ظهر في نيسابور .

زيارة العامري الثالثة لبخارى :

ظهر العامريُّ مرةً ثالثة في بخارى سنة ٣٧٥هـ حيث وضع كتابه « الأمد على الأبد » . ومعنى هذا أنه رحل عن نيسابور من جديد إلى بخارى . فما الذي حدث حتى انتقل من بخارى إلى نيسابور سنة ٣٧٠هـ وليعود ثانية إلى بخارى سنة ٣٧٤هـ؟ . إنه لم يجىء إلى نيسابور مع تاش لان هذا قد عُيِّنَ قائداً لجيوش خراسان في نيسابور سنة ٣٧١هـ . وخسر مركزه في الدولة السامانية نهائياً وانحاز إلى ركن الدولة ، وسكن جرجان منذ سنة ٣٧٣هـ حتى وفاته سنة ٣٧٩هـ . ولـمَّـا كان العامريُّ مقيماً في بخارى سنة ٣٧٥هـ فمعنى ذلك أنه لم يكن مصاحباً لتاش في جرجان ، ولا مستظلاً برعاية فخر الدولة ، أو وزيره الصاحب ابن عبَّاد في الريِّ . ولا يبقى أمامنا الا أن نقول إنه عاش في تلك الفترة في بخارى قبل أن يعود نهائياً إلى نيسابور ويتوفى فيها .

لقد أشرنا إلى ما تناقلته الأخبار عن لجوء العامريِّ إلى صاحب الجيش في نيسابور . ورأينا ـ بالدليل القاطع ـ أنه لم يصحب أبا العباس تاش من بخارى إلى نيسابور سنة ٣٧١هـ إذ كان في نيسابور قبل ذلك بعام ؛ ولم يرافقه فيها بعد إلى جرجان . وبالتالي فانه لا يبقى أمامنا الا القول بأن صاحب الجيش الذي لجأ اليه العامريُّ هو أبو الحسن محمد بن سيمجور الذي كان يشغل هذا المنصب سنة ٣٦٥هـ ، وكان على وفاق مع الوزير العُتْبي أوَّل الأمر . ومن هنا يمكننا افتراض أن العامريَّ حين ترك الريَّ سنة ٣٦٦هـ توجه مباشرة إلى نيسابور ؛ وأن ابن سيمجور هو الذي أرسله مباشرة أو بتوسط الأمير أبي نصر الميكالي إلى الـوزير العُتْبي . وحين استشعر العامري الخلاف بين الوزير وصاحب الجيش ترك بخارى ، وعاد سنة ٣٧٠هـ إلى نيسابور ، وظلَّ يتجوَّل فيها خلال الفترة التي عُزِلَ فيها بن سيمجور وتولى أبو العباس تاش فيها مقاليد الأمور (٣٧٠هـ ـ ٣٧٢هـ) . ولـمَّـا أعيد ابن سيمجور إلى منصبه في نيسابور سنة ٣٧٣هـ عاد العامريُّ إلى مجلسه من جديد .

ومما يدعم التحليل السابق قولنا إنَّ العامريَّ ظهر في بخارى بعد سنة واحدة أو سنتين وقد صار رجال الدولة فيها من أنصار بن سيمجور. فاذا كان هذا الأمير قد رعى العامريَّ سنة ٣٦٨هـ فمن المتوقع أن يرعاه ثانية بعد أن استعاد منصبه سنة ٣٧٣هـ. ويبدو أن الفيلسوف قد استقر في بخارى إلى ما قبل وفاته ببضع سنين. وإذا تذكرنا أنَّ أبا الحسن محمد بن سيمجور قد توفي في جمادى الآخرة سنة ٣٧٩هـ كما تذهب إحدى الروايات ؛ وأن بخارى تعرضت لهجوم من فائق في ربيع الآخر سنة ٣٨٠هـ أي بعد عام وشهرين من وفاة ابن سيمجور ؛ صار من المرجّح في نظرنا أن يكون أبو الحسن العامريُّ قد غادر بخارى إما للتعـزية بوفاة بن سيمجور أو فراراً من اضطراب الأحوال في العاصمة. وهكذا عاد إلى نيسابور، وتوفي فيها، في اليوم السابع والعشرين من شوال، سنة ٣٨١هـ[٢١٢]؛ تاركاً وراءه ثروة فلسفية لا تقل عن خمسة وعشرين كتاباً ورسالة.

---

(٢١٢) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج١، ص٤١١.

الفصل الثالث

مؤلفات أبي الحسن العامري

مؤلفات أبي الحسن العامري

ذكر العامريُّ في مقدّمة كتابه « الأمد على الأبد » عدداً كبيراً من مؤلفاته ، كما ذكر بعضاً آخر في ثنايا الكتب والرسائل نفسها . وذكر مؤلف « منتخب صوان الحكمة » وأبو حيان التوحيدي ، ومسكويه ، وغيرهم ، أسماء مؤلفات أخرى . ومن هذه المصادر مجتمعةً نثبت القائمة التالية بمؤلفات العامريّ :

١ ـ الإبانة عن علل الديانة .

٢ ـ الأبحاث عن الأحداث : ونظن أننا اهتدينا إلى نصٍّ منقول منه ، وقد أثبتناه في هذا الكتاب .

٣ ـ الإتمـــام لفضائل الأنام .

٤ ـ الأبصار والـمُبْصَرُ : وذكر الأستاذ مجتبى مينوى في مقالته « الخزائن التركية » أنه كانت توجد منه نسخة « في مكتبة حفيد أفندي في استنبول ، وسرقت . وتوجد نسخة أخرى منه في مكتبة أحمد تيمور باشا برقم ٩٨ حكمة . وكما ذكرها بروكلمـان (الملحق ٩٥٨/١) نقلا عن باول كراوس[1] » . وقد حققنا هذه الرسالة ونشرناها .

٥ ـ الإرشـــاد لتصحيح الإعتقاد .

٦ ـ استفتـاح النظر .

٧ ـ الإعلام بمناقب الإسلام : وقد حقق هذا الكتاب الدكتور أحمد عبد الحميد غراب ونشره سنة ١٩٦٧ .

٨ ـ شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس : وقد ذكره العامري في رسالته «الأبصار والـمُبْصَرِ» .

٩ ـ الإفصـــاح والايضاح .

١٠ ـ الأمد على الأبد : وقد حققه أورت . ك . روسن ونشره سنة ١٩٧٩ .

١١ ـ إنقاذ البشر من الجبر والقدر : وذكر الأستاذ مينوي أن « النسخة التي كانت منه في مكتبة البارودي ، في بيروت ، موجودة حالياً في مكتبة جامعة برنستون . . تحت رقم 393B ، ص١ ـ ٢٥ »[2] . وقد حققنا هذا الكتاب ، ونشرناه .

---

(١) آقاي مجتبى مينوى : از خزائن تركية ، مجلة دانشكدة أدبيات ، تهران ، ص ٧٧ ـ ٧٨ .

(٢) مجتبى مينوى: الخزائن التركية، ص ٧٨.

١٢ ـ الأبشار والأشجار : وهو كتاب في الأعشاب والأشجار .
١٣ ـ التبصير لأوجـــه التعبير .
١٤ ـ تحصيل السلامة من الحصر والأسر .
١٥ ـ التقـرير لأوجه التقدير : وهو جزء من مخطوطة المكتبة البارودية الموجودة في مكتبة جامعة برنستون . وقد ضمَّنَّاه في كتابنا هذا .
١٦ ـ في فصول التأدب وفصول التحبب .
١٧ ـ شرح كتاب المقولات : وقد حققنا في هذه النشرة الشذرات الباقية منه .
١٨ ـ العنايـــة والدرايـــة .
١٩ ـ الفصـول في المعالم الالهيَّة : توجد من هذا الكتاب نسخة خطيَّة في مكتبة أسعد أفندي (السليمانية) في استنبول ، برقم ٦ د . وهناك نسخة من هذا المخطوط في المكتبة المركزية بجامعة تهران ، برقم ف ٥٣٥ . وقد استعنَّا بها في إعداد نشرتنا .
٢٠ ـ الفصول البرهانيـــة في المباحث النفسانيَّة .
٢١ ـ النسك العقلي والتصوف الملِّي : قال مينوى إنه « ربما يكون هذا الكتاب هو عين كتاب العامريِّ في التصوف والمتصوفة أو كتابه في الحكمة[٣] » . وقد جمعنا في نشرتنا وحققنا الشذرات الباقية منه ، مما ذكره التوحيدي ، ومسكويه ، ومؤلفا « منتخب صوان الحكمة » ، و « مختصر صيوان الحكمة » .
٢٢ ـ شرح كتاب النسـك العقـلي والتصوف الملِّي : أشار أبو حيان التوحيدي إلى هذا الشرح ، الذي ربما يكون غير مدوَّن ، حين قال : « هذه مقابسة . . من كلام أبي الحسن محمد بن يوسف العامريِّ ، عَلِقْتُ ، وسمعتُ ، أكثرها منه ، وهي التي مرَّت في شرحه لكتابه الموسوم بالنسك العقلي »[٤] ولعلنا نستنتج من هذا أن العامريَّ قد شرح الكتاب في حلقة التدريس في بغداد .
٢٣ ـ منهـاج الـدين : ليس على نسبـة هذا الكتـاب إلى العـامـريِّ دليلٌ غير ما ذكـره الكلاباذي ، مؤلف «التعرف لمذهب أهل التصوف» .
٢٤ ـ كتاب في الحكمة : نسب مجتبى مينوى هذا الكتاب إلى العامريِّ على وجه الظنِّ ، وقال : إنَّ منه نسخةً موجودةً في مكتبة أسعد أفندي في استنبول برقم ٩٣٣[٥] .

(٣) مجتبى مينوى: الخزائن التركية، ص ٨٢.
(٤) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص ٣٤٠.
(٥) مجتبى مينوى: الخزائن التركية، ص ٨١.

٢٥ ـ السعـادة والاسعاد : نشر الأستاذ مجتبى مينوى ، بالأوفست ، صورة فوتوغرافية للنسخـة الخطيَّة من الكتاب ، عام ١٩٥٧ـ١٩٥٨ . ونظراً لأهمية هذا الكتاب ، وعدم قيام الباحثين باثبات صحة نسبته إلى العامريِّ ، فاننا سنحاول الوصول إلى قدرٍ من الحقيقة بصدده .

من هو مؤلف كتاب « السعادة والاسعاد » ؟

ما أن وصف المرحوم محمد كرد علي مخطوطة « السعادة والاسعاد »[٦] حتى قام الدارسون من العرب والمسلمين والمستشرقين ببذل جهودٍ متواصلةٍ للكشف عن « أبي الحسن ابن أبي ذر » الذي ورد ذكره في ثنايا الكتاب باعتباره مؤلفه . وقد تولد الشك في حقيقة مؤلف الكتاب نتيجة نقص النسخة من أولها وآخرها . فلو كانت النسخة كاملة لذُكِرَ اسم المؤلف كاملاً في أحد هذين الموضعين بالضرورة . ومن ثَمَّ فان هذا النقص قد دفع الباحثين إلى التفتيش عن صاحب هذه الكنية النادرة الورود في كتب التراجم .

وقال آربري سنة ١٩٥٥ « إن مؤلف الكتاب قد دعا نفسه بأبي الحسن بن أبي ذر . ولم يستطع [محمد] كرد علي العثورَ على أي إشارة له في معجم للتراجم أو أي مصدر آخر . ومن واجبي أن أعترف ، لسوء الحظ ، بأنني قد مُنِيْتُ باخفاقٍ مماثل »[٧] . ثم كتب الباحث الايراني المعروف مجتبى مينُوى سنة ١٩٥٨ في مقدمته للنشرة المصوَّرة لمخطوطة « السعادة والاسعاد » : « دُعِيَ والدُ المؤلف بأبي ذر يوسف . وهذا هو السبب في أنه غالباً ما يشير إلى نفسه بأبي الحسن بن أبي ذر »[٨] .

غير أن محقِّق كتاب العامريِّ الموسوم بـ« الأمد على الأبد » قد ذهب بحقٍّ إلى أنه لا يوجد حتى الآن دليل قاطع على صحة نسبة الكتاب إلى أبي الحسن محمد بن يوسف العامري[٩] . وقلنا بدورنا ـ سنة ١٩٨٧ ـ في مقدمة الدراسة التي مهدنا بها لرسالة العامري « القول في الأبصار والمبصر » : « إننا لا نميل ـ الآن ـ إلى ذكر هذا المؤلَّف بين كتابات العامري ، لأن دليلاً واحداً ، قاطعاً ، لم يُقَدَّمْ بعد على صحة نسبته إليه ، سواء اتصل هذا الدليل بالشكل أو بالنقد الداخلي للكتاب . فاذا ظهر مثل هذا الدليل كان لنا موقف

---

(٦) محمد كرد علي ، «السعادة والاسعاد» ، مجلة المجمع العلمي العربي ، دمشق ، المجلد التاسع ، ١٩٢٩ ، ص ٥٦٣ـ٥٧٣ .

(٧) Arbery (A.J.) : An Arabic Treatise on politics, in Islamic Quarterly, April, 1956, p9. and henceforth, Arbery: An Arabic Treatise on Politics.

ويقول محقق الأمد على الأبد: «لم يعثر على أي معلومات تتصل بسيرة حياة أبي الحسن بن أبي ذر» . (مقدمة المحقق بالانجليزية ، ص١٥) .

(٨) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، نشرة مجتبى مينُوى ، منشورات جامعة طهران ، فيسبادن ، ١٩٥٧ـ١٩٥٨ ، مقدمة مينُوى بالانجليزية ، ص ١٧ وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد .

(٩) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد ، مقدمة المحقق بالانجليزية ، حيث يقول : «أثبت مينُوى المؤلَّفَ على أنه للعامري دون أن يشير إلى أنه كان أول من فعل هذا ودون أن يقدم برهاناً واضحاً على هذه النسبة» (ص١٥) .

آخـر »[10]. وتشـاء الأقـدار أن نتوجّه عقب نشر هذه المقالة إلى تحقيق رسائل العامري ونشرها ، فصار من الواجب علينا أن نحقق هذه المسألة جهد الطاقة .

لقد ورد اسم مؤلف « السعادة والاسعاد » في مطلع القسم الخامس هكذا : «أبو الحسن ابن أبي ذر»[11] . كما جاءت في الصفحة الرابعة من المخطوط العبارة التالية : « قال أبو الحسين يوسف بن أبي ذر رضي عنهما »[12] ، وأصلحها مينوى إلى « أبو الحسن محمد بن يوسف أبي ذر رضي الله عنهما »[12]. وهكذا فإن آربري قد استند في تحديد اسم المؤلف إلى ما ورد في مطلع القسم الخامس من الكتاب ، بينما اعتمد مجتبى مينوى على ما ورد في مطلع المخطوطة فقال : « دُعِيَ والدُ الـمُؤلِّفِ بأبي ذر يوسف » . وواضح في الحالتين الاتفاق على أن كنية والد المؤلف هي « أبو ذر » . لكنَّ ما ورد في مطلع المخطوط « أبو الحسين محمد بن يوسف أبي ذر » يشير إلى احتمال أن يكون اسم والد المؤلف هو « محمد بن يوسف أبي ذر » . وهذه مسألة سنعود اليها لاحقـاً .

إنَّ غرضنا من هذه الدراسة هو أن نجيب على الأسئلة الهامة التالية : **أولاً ـ ما هي العناصر الثقافية المكوِّنة لشخصية مؤلف « السعادة والاسعاد » كما تحددها المادة الواردة فيه؟ . ثانياً ـ هل نستطيع بالاستناد إلى العناصر الثقافية المكوِّنة لشخصية المؤلِّف أن نحدد حقيقة الشخصية المسماة بأبي ذر باعتباره والداً للمؤلف؟ . وما السبب في أن المؤلف يذكر نفسه على أنه « أبو الحسن بن أبي ذر »؟ . ثالثاً ـ هل توجد في كتاب « السعادة والاسعاد » نصوص يمكن مطابقتها ـ كلياً أو جزئياً ـ مع نصوص أخرى ثابتة النسبة إلى مؤلف ما؟ .**

أولاً ـ العناصر الثقافية لشخصية أبي الحسن بن أبي ذر :

لقد تفحصنا أسمـاء الأعلام الواردة في « السعادة والاسعـاد » ، وحدَّدنا هوية كلٍّ منها ؛ وحلَّلنا ، أيضاً ، النصوص التي وردت هذه الأسماء في سياقها ، فتبيَّنت لنا العناصر الثقافية المكوِّنة لشخصية المؤلف في الوقت الذي وضع فيه كتابه . ونجمل هذا التحليل على النحـو التالي :

---

(10) أبو الحسن العامري : القول في الأبصار والمبصر ، دارسة وتحقيق د. سحبان خليفات، مجلة « دراسات » ، الجامعة الأردنية ، المجلد الرابع عشر ، العدد السابع، ١٩٨٧، ص ٥٥ ـ ٥٦ .

(11) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٢٧٢ .

(12) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٤ .

أولاً ـ الاتجاه الحديثي : برزت شخصية المؤلف في ثنايا « السعادة والاسعاد » وكأنه واحد من علماء الحديث. ونبرهن على هذه السمة بأمرين ؛ الأول ـ استعماله طريقة المحدِّثين بذكر الروايات المختلفة . والثاني ـ حرصه على إيراد الأحاديث النبوية في موضع لا يُحتاجُ فيه اليها . فلو لم تكن للمؤلف صلةٌ بأوساط المحدِّثين لقنع عند ذكر الحديث باثبات إحدى رواياته ؛ ولما وجد ضرورةً لذكر عدة أحاديث عند الكلام في موضوعات عادية مثل تناول الطعام وشرب الماء . وسنورد الموضعين اللذين يثبتان صحة استنتاجنا هذا ليشاركنا القارىء في تقييم قوة الدليل .

يَنْقُلُ المؤلف الحديث ، ويَذْكُرُ راويه ، بل يذكر للحديث الواحد روايتين ، مما نعتقد أنه لا يحرص عليه غيرُ المحدِّث أو الفقيه أو من هو متأثر بهما . يقول : « قال النبي ﷺ : المؤمن كالجمل الأنف ، إنْ قيد انقاد ، وإنْ أنيخ على صخرة استناخ . . وفي رواية أخرى : « المسلمون هيِّنون كالجمل الأنف ، إنْ قيد انقاد ، وإنْ أنيخ على صخرة استناخ[13] . وواضح أنه لا يوجد فرقٌ بين مضمون الروايتين ؛ ومن ثمَّ فان الشخص العادي كان سيكتفي بأحداهما ؛ بل إنَّ مثل هذا الشخص لا يحفظ ـ في الغالب ـ الصيغ المختلفة للحديث ، ولا يهتم بايرادها .

ويتحدث المؤلف ، أيضاً ، عن أدب الأكل والشرب فيقول : وفي أدب الأكل « ينبغي أن يُؤْخذوا بتسمية الله في الابتداء وبحمده في الآخر . وينبغي أن يؤمروا بذلك في كل لقمة »[14] . . ويقول في أدب شرب الماء : « ينبغي أن يجعلوا الشربة بثلاثة أنفاس ، ويُسَمُّوا بعد كلِّ نفس إذا ابتدأوا ، ويحمدوا الله إذا قطعوا في كلِّ نَفَس . وروي أنَّ النبي ﷺ كان يشرب الشربة في ثلاث شربات ، وثلاث تسميات ، وثلاث تحميدات . قال وينبغي أن يؤخذوا بِعَبِّ[15] الماء وبترك العَبِّ ، فان النبي ﷺ قال : الكُبادُ من العَبِّ »[16] . وواضح من النصَّين أنَّ ثقافة المؤلف دينية أو أنَّ تربيته ـ على أقل تقدير ـ دينية .

لقد ذكر المؤلف أسماء عشرةٍ من المحدِّثين نقل عنهم في سبعة عشر موضعاً . ومن أبرز هؤلاء ابن عباس الذي يتحدث عنه باحترام كبير في أربعة مواضع ؛ فحين نقل كلاماً للمبرَّد في تعليم الصبيان قال : « قال أبو الحسن : ما ذكره المُبرِّد عن أهل الفضل قد وجدناه مروياً

---

(١٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص ٣٧٠ .

(١٤) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص ٣٧٢ .

(١٥) في الأصل : صب .

(١٦) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص ٣٧٣ . وفي الأصل «البكاد» .

عن ابن عباس »[١٧]. وبهذا نتبيّن ضخامة محفوظ المؤلف من الأحاديث. ونقل أربع مرات أيضاً عن الصحابي عبيد الله بن عمرو، وثلاث مرات عن عبدالرحمن بن صخر الأزدي (ت ٥٩هـ) المعروف بأبي هريرة؛ ومرتين عن كلٍّ من عبد الله بن مسعود الهذلي (٣٢هـ) الذي كان سادسَ من أسلم وأوّلَ من جهر بالقرآن في مكة؛ وسعيد بن المُسيِّب القرشي المخزومي (ت ٩٤هـ)، الذي كان أحدَ فقهاء المدينة السبعة، واشتهر بسيِّد التابعين، وكان أعلم الناس بأقضية الرسول ﷺ، وأبي بكر وعمر. ونَقَلَ مرةً عن كلٍّ من الصحابي عبد الرحمن بن عوف الذي رُوِيَ عنه الكثيرُ من الحديث، وتوفي سنة (٣٢هـ)؛ وأبي قلابة، وزيد بن ثابت الخزرجي (ت ٤٥هـ) أعلم الصحابة بالفرائض، ومن كتّاب الرسولِ عليه السلام؛ وأبي سعيد الخدري، وبشر بن عطيَّة، ومجاهد؛ والأرجح أنّ المقصود هو أبو بكر أحمد بن موسى البغدادي المتوفي سنة ٣٢٤هـ. كان مُحَدِّثاً، و« إمامَ القراءةِ في عصره »؛ ومن أشهر مؤلفاته « قراءة النبي » و« كتاب القراءات الكبير » و« الشّواذ في القراءات »[١٨]؛ والأعمش أبو محمد سليمان بن مهران (ت ١٤٨هـ)، كان محدِّثاً، قارئاً، « تلقى الحديث على الزهري وأنس بن مالك. وكان شيوخه في القراءة هم مجاهد والنخعي ويحيى بن وثّاب وعاصم »[١٩]. أما ميمون بن مهران المُحدِّث فسوف نبحث عن هويته عند حديثنا عن المصادر الفارسية لكتابات العامري. ونحن نستنتج من هذا أمرين: الأول ـ أن المؤلف تلقى تربية دينية واسعة؛ والثاني أنه حظي بثقافة واسعة في علم الحديث. ولا شكَّ أن الأمرين يلقيان الضوء على التكوين الثقافي لوالده.

ثانياً ـ الثقافة القرآنية:

وردت في الكتاب آيات قرآنية، وأسماء أنبياء، ومفسِّرين، يعطي ذكرها ـ مجتمعةً ـ صورةً عن الثقافة الدينية للمؤلف. لقد ذكر التوراة مرةً واحدةً، وكذلك بني اسرائيل؛ وذكر بالمثل موسى، وداود، كما ذكر عيسى عليه السلام مرتين، ومحمداً ﷺ. ومعنى هذا أنه لم يذكر سوى الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية، والنصرانية، والاسلام. لقد ذكر نبيَّ الاسلام ثلاثاً وعشرين مرة. فاذا أضفنا إلى هذا الاستشهادات الكثيرة بالصحابة،

---

(١٧) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص ٣٨٣.

(١٨) ابن النديم: الفهرست، ص٣٤.

(١٩) بروكلمان (كارل): الأعمش، دائرة المعارف الاسلامية، ج٣، ص٥٥١.

وعلماء التفسير ، والمحدِّثين ، والفقهاء ، وآل البيت . . الخ ، خرجنا باستنتاج مفاده أن المؤلف مسلم بالقطع . كما أن ذكره لعدد من علماء التفسير مثل شريك (ت ٢٠٠هـ) ، ووهب بن منبّه من التابعين (ت ١١٤هـ) والذي اشتهر بمعرفة أخبار الأقدمين والأنبياء ، وعمر بن دينار ، وطاووس ، مؤشر على الطابع الديني لثقافته . مثلما يدلُّ على طبيعة هذه الثقافة ذكره للمعارك الاسلامية الكبرى : بدر ، وأُحد ، والخندق . وإذا كان قد ذَكَرَ بدراً ثلاث مرات دون سواها ، فهذا يتفق وحرص الكتّاب المسلمين على إبراز مكانة هذه المعركة في تاريخ الاسلام . وهذا أمر ينبغي إضافته إلى دراسته علم الحديث .

ثالثاً ـ الاتجاه الفقهي للمؤلف :

يكاد الطابع الفقهي لشخصية المؤلف أن يكون أبرز ما يلاحظه المدقق في مادة الكتاب . وسنورد على التوّ عدداً من الاستشهادات المؤيدة لهذا الاستنتاج :

أ) تكشف خطبة الكتاب عن عقلية فقهية ، كلامية ؛ بل يقرر المؤلف صراحةً أنّ كتابه لا يخرج عن كونه صياغة فلسفية لمشروع ديني ، يقول : « الحمد لله الذي . . عطف على ما خلق بسوابغ آلائه ، فغمرهم بها ظاهراً وباطناً ، وأوّلا وآخراً . وابتدأهم باحسانه ، وعرَّضهم لإنعامه ، ونهج لهم سبيل إكرامه ، ثم نبههم عليه ، ودعاهم اليه ؛ وأمرهم بالجدِّ والمصابرة عند فترة الطلب ، وخدعة الراحة من النصب ، و[أمرهم] بالمعاونة والمآزرة عند ظلمة اللبسة وحيرة الشبهة ، وبالاستقامة والمثابرة عند تبيّنُ[٢٠] الطريقة من بعد أن أودعهم الفطنة ، وسخّر لهم فهمَ البيان والاشارة ، وسبيلَ العبارة والابانة ، ليعرفوا ما ينفعهم . . فيلتزموه ، وما يضرهم فيجتنبوه . . **وقد أودعنا في كتابنا هذا المشروع الذي شرعه الله لعباده الفائزين إلى السعادة والاسعاد**»[٢٠] .

ب) ترد في النص التالي مصطلحات تشيع على ألسنة الفقهاء ، من أمثال « المذهب » ، و« البدعة » ، يقول المؤلف : « أقول الصناعة هيئة للبدن والنفس نطقية وعملية ، والمذهب هيئة للنفس فعلية نطقية . وأقول : الصنعة تقتضي مصنوعاً حسياً وأما المذهب فانه يقتضي مفعولاً وهمياً . والصنعة تكتسب بالخيرات الخارجة وأما المذهب

---

(٢٠) في الأصل : تبيين . أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٣١ .

فانه يكتسب بالخيرات البدنية والنفسية . . والصانع يعمل في غير المتنفس[٢١]، وأما صاحب المذهب فانه يعمل في المتنفس[٢١]. وأقول : المذهب يؤدي إلى الخير من أطاعة وسلك طريقته وكذلك الصنعة . وأما البدعة فانها توهم الخير ولا تؤدي اليه ، وذلك لأنها تسلك على غير المسلك »[٢٢]. ولعله مما يرتبط بهذا المنطلق الفقهي قِسْمَتُهُ النفسَ الناطقةَ إلى نوعين « المرتابة والناظرة »[٢٣].

جـ) على أننا نلمس بقوَّة العقلية والأسلوب الفقهيين للمؤلف من خلال النص التالي المشحون بذكر الأقوال والردِّ عليها ، مع إطلاق حكمٍ فقهيٍّ على المسألة في النهاية . يقول المؤلف : « فان قيل : أفيكون مَنْ قد فسدت قوَّته الناطقة بالبنية سعيداً؟ . قيل : السعادة والشقاء إنما يكونان للانسان . وأقول . . فانْ قيل : أفينفع مُعْتَادَ العاداتِ الفاسدةِ المعرفةُ ؟ . قيل : نعم يفقه المعرفة »[٢٤].

« قال أبو الحسن . . أما ما يفعله من الأفعال الجيدة باظهار أنه إنما يفعل ذلك للجميل ، ولم يكن [في] فعله ضررٌ البتَّة على أحدٍ ، غير أن يريد في الشر بما يفعل نَفْعَ[٢٥] نفسه بمال أو ذكر ، ففيه نظر ، وعندي أنه من القبيح ، وأقل ما فيه أنه كاذب في إيهامه أنه لا يريد بها نفع نفسه ، وهو خائن مع ذلك بتدليسه ، وهو جانٍ على أهل الفضيلة »[٢٦].

د) على أننا إذا لم نقنع بأن ألفاظ « المذهب » و« البدعة » و« النفس المرتابة » و« التفقه بالمعرفة » و« القبيح » و« التدليس » كافية لاظهار ثقافة المؤلف الفقهية ، فان مبدأ «التعصيب» الذي سيرد في النص التالي ، وهو من المصطلحات التي لا تذكر خارج دائرة الفقه ، كفيل باقناعنا بثقافة المؤلف الفقهية. لقد طرح الفارابي رأياً خلاصته أن رئيس المدينة الفاضلة يمكن أن يكون أكثر من واحد. وعرض المؤلف لهذا الرأي فقال : « إذا وجد حكيمٌ لا قوَّة له ، كان السبيل فيه أن تعصَّب به الرئاسة. ثم

---

(٢١) في الأصل : المتنفس.

(٢٢) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٣١.

(٢٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٤٢.

(٢٤) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٢٢.

(٢٥) في الأصل : فعل.

(٢٦) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٢٣.

يكون القويُّ على إجراء الأمور كالغائب عنه بأمره ، يرجع في إجراء الأمور إلى رأيـه »[٢٧] .

هـ) وتنعكس النظرة الفقهية للمؤلف في إيمانه بحقّ الملوك الالهي ، وردِّه الدولة إلى أساس ديني ، يقول : « لذلك نقول بأنهم [أي الملوك] **خلفاء الله في أرضه** »[٢٨] . ويقول في المسألة الثانية : « **إنَّ قوام الملك إنما هو بالدين** ، فإذا ضعف الدين ضعف الملك . قال : ويجب عليهم أن يُقَوُّا[٢٩] أركان الدين ، وأن يبيِّنوا أمر الفقه ، **فان الفقه هو القائد إلى القول بالآخرة** »[٣٠] .

ومع إعلاء المؤلف من مكانة « الدين » و « الفقه » فانه يحدد سلوك الرعية باعتبـاره « **الاستقـامـة على الـطاعـة في المنشط والمكره ، والوفاء بالعهد فيما ساء وسرَّ** »[٣١] . وينْسِبُ إلى أنوشروان تقسيماً للرعية إلى « أربعة أقسام : فقسم منها أهل الدين وهم أصناف الحكام ، والعبَّاد ، والنسَّاك ، والمعلِّمون »[٣٢] .

و) على أن المؤلف يكثر من أخبار القضاء والأحاديث الواردة فيه[٣٣] ، مثلما يفيض في ذكر « أشياء جاءت في العدل عن النبي ﷺ عليه وأصحابه »[٣٤] .

ز) ويذكـر مسألتين فقهيتين عن عمر بن الخطاب تمثِّلان طريقة الفقهاء في الحكم في القضايا المتصلة بالمرأة ، يقول : « كان عمر بن الخطاب **يستشير حتى المرأة** . قال أبو الحسن : **المرأة تستشار فيما ينبغي فيه ، وتختصُّ بمعرفته** ، وذلك في مثل مسألته حفصة كم تصبر المرأة عن زوجها ؛ **وفي مثل مسألته نساء الجاهلية عن امرأة وَلِدَتْ من بعد أن استبرأت من الزوج تمام الاستبراء ؛ ومن بعد أن أقامت من بعد استبرائها سنين ؛ ثم تزوجت بزوج ثانٍ ، فظهر لها ولد في بطنها ، فسأل عمـر بن الخطاب عن ذلك** »[٣٥] .

---

(٢٧) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ١٩٥ .
(٢٨) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٢٠٦ .
(٢٩) في الأصل : يقويُّ.
(٣٠) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٢٠٧ .
(٣١) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٢٠٨ .
(٣٢) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٢٠٩ .
(٣٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٢٤٤ .
(٣٤) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٢٤٢-٢٤٦ .
(٣٥) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٤٢٤ .

ح) يظهر الكتاب نزعة المؤلف المدقِّقة في المسائل الفقهية . فما أن عرض للآية القائلة : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبرّوا وتتقوا وتصلحوا بين الناس »[٣٦] حتى فسَّرها بالحديث القائل : « مَنْ حَلَفَ على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير، وليُكَفِّرْ عن يمينه »[٣٧]. كما فسَّر قول أفلاطون بأنَّ « مِنْ الجهل العظيم معاتبة الصبيان والنساء »[٣٨] بالقول إنه « لو جاز ذلك جاز معاقبة المجنون والسكران »[٣٩]. وأساس هذا القياس المبدأ القائل : « أخذ ما أوهب أسقط ما أوجب ». فالصبي والمرأة ناقصا عقل ، ومن ثم تسقط عنهما المسؤولية بهذا الاعتبار .

ولعل من أبرز الفقهاء والقضاة الذين ذكرهم ـ عدا من أوردنا اسمه بين علماء الحديث ـ الصحابيُّ الجليل معاذ بن جبل الخزرجي الذي بعثه رسول الله قاضياً ومرشداً لأهل اليمن ، ومات في طاعون عمواس (١٨هـ) ؛ وأبا حمزة الأنصاري المعروف بأنس بن مالك الذي خدم رسول الله عشر سنين ، واشتهر بما رواه من أحاديث ، وتوفي سنة ٩٣هـ. أما مكحول الذي سمع منه الامام الأوزاعي فهو مكحول الشامي «مولى لامرأةٍ من هذيل»؛ وقد توفي سنة ١١٦هـ ، ووضع كتابين هما « كتاب السنن في الفقه » و « كتاب المسائل في الفقه »[٤٠]. وذكر المؤلِّف، أيضاً، الامام عبدالرحمن الأوزاعي صاحب المذهب الفقهي المنسوب اليه، والمتوفى سنة ١٠٩هـ؛ والذي وضع كتابي «السنن في الفقه» و« المسائل في الفقه »[٤١]، وأبا عبيد، القاسم بن سلاَّم الخراساني (ت ٢٢٤هـ)، اللغوي، النحوي ، الفقيه ، عالم القراءات المعروف. وقد وضع عدداً كبيراً من المؤلفات أشهرها كتاب «أدب القاضي» و« فضائل القرآن »؛ وكتباً فقهية أخرى[٤٢]. وذكر عبدالله بن المبارك المتوفى سنة ٢٨١هـ صاحب « كتاب السنن في الفقه » ، و « كتاب التفسير » ، و « كتاب التاريخ » ، و « كتاب الزهد »[٤٣]؛ وأبا بكر الورَّاق وهو أبو بكر أحمد بن علي الترمذي من مشايخ بلخ في القرن الثالث الهجري . ومن المستبعد أن يكون المقصود بأبي بكر الورَّاق هذا

---

(٣٦) سورة «البقرة»، الآية «٢٢٤».

(٣٧) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٨١.

(٣٨) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٣٦٣.

(٣٩) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٣٦٣.

(٤٠) ابن النديم : الفهرست، ص٢٨٣.

(٤١) ابن النديم : الفهرست، ص٢٨٤.

(٤٢) ابن النديم : الفهرست، ص٧٨. وانظر أيضاً، جوتشالك: أبو عبيد، دائرة المعارف الاسلامية، ج١، ص٥٣٧.

(٤٣) ابن النديم : الفهرست، ص٢٨٤.

محمد بن جعفر المعروف بغُنْدُر (ت٢٧١هـ) ؛ والأرجح أنه الفقيه الحنفي المذكور أولاً .
ونعتقد أن مؤلف الكتاب متأثرٌ بطريقة أبي بكر في الشرح ، فقد ذكر مؤلِّف « الفوائد البهيَّة » عن أبي بكر هذا : أنَّ « شَرْحَهُ بسيطٌ ، ودأبه أنه يذكر مسائل المتن أولاً ثم يشرح بأن يقول قال أحمد . . »[٤٤].

رابعاً ـ الاتجاه المذهبي : ومما يتصل بثقافة المؤلِّف في علميَّ الحديث والفقه إكثاره من ذكر «آل البيت» و « الصحابة ». لقد ذَكَرَ الامَام علي بن أبي طالب في اثنين عشرين موضعاً ؛ واقتبس في عشرةٍ منها أقوالاً نقلها فيما يبدو ـ من رسالة في فن الادارة وجهها الامام إلى واليه على مصر الأشتر النخعي الذي قُتِلَ قبل أن يباشر عمله ؛ ولم يكن الامام على صلة طيبة به . وذكر المؤلِّف السيدة فاطمة الزهراء مرةً واحدةً ، والحسينَ بن علي مرتين ، والحسن أربع مرات . ولا نجد في أيِّ واحدٍ من المواضع السابقة ما يَنِمُّ عن اتجاهٍ شيعيٍ للمؤلِّف .
ويتعزز الاتجاه السني للمؤلِّف بوقوفنا على أسماء الصحابة الذين ذكرهم . لقد ذكر السيدة عائشة مرتين ، كما ذكر الخليفة أبا بكر الصديق أربع مرات ، وعمر بن الخطاب اثني عشرة مرة ، وابن عباس أربع مرات . وكان ذكره لهم مصحوباً بالاكبار والاجلال والتعظيم . إضافة إلى صحابة مثل حباب بن المنذر (معركة بدر)؛ والزبير بن العوام ابن عمة النبي ﷺ ، وكان من الـمُبشَرين بالجنة ؛ وقاتل في جميع الغزوات مع النبي ؛ والمقداد ابن عمرو بن الأسود (ت ٣٣هـ) ، سابع من أسلم ، وقد لُقِّبَ بـ« حـب الله وحـب رسول الله » .

خامساً ـ الثقافة اللغوية والأدبية : إذا كانت النصوص المذكورة فيما سبق تكشف عن شخصيةِ فقيهٍ ، محدِّثٍ ، مطَّلعٍ على السيرة النبوية ، وما نقل عن الصحابة من أحاديث وأخبار ، وما ذهب اليه علماء التفسير في توجيه بعض الآيات ، فمن الواضح أن اللغة والأدب والمغازي تؤلف جزءاً من ثقافة الفقيه المسلم . وبتفحص مادة الكتاب نتبيَّنُ أنه ذكر أربعةً من اللغويين في ستة مواضع ، وسبعةً من الأدباء في تسعة عشر موضعاً .

لقد نَقَلَ عن الخليل بن أحمد الفراهيدي ـ وبخاصَّةٍ عن كتابه « العين » ـ في ثلاثة مواضع . أولها تعريف الخليل لمعنى « السياسة » بأنه « إصلاح حال المسوس وتقويمه . قال [الخليل] : والعرب تقول « ساس فلان دابته » إذا قام بصلاحها وراضها »[٤٥]. وينقل

(٤٤) عبدالحي اللكنوي : الفوائد البهيَّة، ص٢٢ .
(٤٥) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ١٧٥ .

في النصّ الثاني تحديداً لمعنى « السُنَّة » ، فيقول : « في كتاب العين يقال لكلِّ طريقةٍ من الطرق في خيرٍ أو شرٍ سُنَّةً »[٤٦]. وحين يتحدث عن الرأي والمشورة ، ويتعرض لتفسير الآية الكريمة « وشاورهم في الأمر » يقول : « في كتاب الخليل : المشورة مفعلة ، وهي مشتقة من الإشارة . قال : ونقول أشرت بكذا وكذا »[٤٧].

ويستعين المؤلف بآراء اللغويِّ المعروف بالفرّاء ليثبت أن « الشورى أصله فُعلى »[٤٨] ؛ ولعلَّ النقل كان من كتاب « معاني القرآن » ، حيث شرحَ معنى الآية المذكورة قبل قليل . كما يذكر رأي أبي عبيد القاسم بن سلّام في أن « الناموسَ خاصَّةُ الرجل وموضعُ سرِّه »[٤٩] ، وأنَّ « أصل المشاورة الاجتماع في الأمور ، وهو مفاعلة . وتقول شاورت مشاورةً وشواراً . قال : ويقال للقوم الذين يتشاورون الشُورى . سمُّوا بالمصدر ، كما قيل للقوم الذين يتناجون النجوى »[٥٠].

وإذا تفحصنا المواضع السابقة التي نقل فيها عن اللغويين وجدناها مما يرد في كتب التفسير والفقه . ومن ثم فانها لا تَدُلُّ بالضرورة على أن المؤلف تلقى دراسةً لغويةً متعمقة ومستقلة ، لكنها تدل على أنَّ ثقافته اللغوية جزءٌ من دراسته الفقهية .

أما الأدباء فان ابن المقفع أكثرهم ذكراً في الكتاب حيث ذكره في ثمانية مواضع ، إضافة إلى اقتباسين صريحين من كتاب « التاج » . وحيث أننا سندرس اقتباسات المؤلف عن ابن المقفع في المصادر الفارسية لكتابات العامري فيكفي أن نلاحظ ههنا أنه قد نقل عنه تعريفاً واحداً في الأخلاق للسخاء . أما بقية النصوص فتدور حول قضايا سياسية مختلفة . ومن الواضح أنه كان ينقل في كلِّ هذه المواضع عن كتاب « التاج » . والحقيقة أن المؤلف قد استفاد من ابن المقفع أكثر ما يبدو في الظاهر ؛ فالنصوص العديدة التي ينقلها عن «سابور» و « أردشير » و « أنوشروان » مستمدة من كتاب « خذاي نامة » الذي ترجمه ابن المقفع أيضاً .

ويأتي الجاحظ في المرتبة الثانية حيث ذكره في أربعة مواضع هي أنَّ احتياج الناس بعضهم إلى بعض « صفةٌ لازمةٌ في طبائعهم » ؛ وأنَّ سياسة الناس صعبةٌ ؛ وأنَّ الرئيس

---

(٤٦) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ١٧٧ .

(٤٧، ٤٨) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٤٣٧ .

(٤٩) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ١٨١ .

(٥٠) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٤٣٨ .

الكامل لا وجود له ؛ وأنّه من الضروري أن يأخذ الرئيسُ الناسَ بالرفق دون العنف[٥١]. أمـا الأدبـاء الخمسـة البـاقون فلا يقتبس عنهم أقوالاً ذات أهمية متميزة. ولعل أبرزهم عبدالحميد الكاتب.

ويذكر المؤلف في جانب اللغة والأدب ما يكشف عن ثقافته العربية. لقد تحدث عن أكثم بن صيفي التميمي في موضعين يتصلان بالمشورة والنصيحة ؛ ونقل شعراً له[٥٢]. وذكر خبر النعمان بن المنذر الذي « كان له يومان في السنة مشهوران »[٥٣]، وذكر خبر إستشارة قبيلة سعد بن زيد مناة لأكثم بن صيفي في محاربة الرسول ﷺ.[٥٤] ودار الندوة[٥٥]، كما أتى على ذكـر « قريش »[٥٦] و « اللغة الحميرية[٥٧] » ، وبني مخزوم[٥٨]. ونرى أن هذا الاهتمام بالرموز الثقافية العربية لا يوجد الا عند كاتب عربي. ومن هنا رأيناه يهتم بالنقل عن الشخصيات البارزة في التاريخ العربي الاسلامي : الراشدي ، والأموي ، والعباسي. لقد ذكر ابن القَريَّـة[٥٩]؛ ونعتقد أن هذا الاسم مصحف عن اسم الخطيب الأموي ابن القسريَّة[٦٠]، يزيد بن خالد بن عبدالله. كما ذكر الحجاج ، ومعاوية وعمرو بن العاص ، وزياد بن أبيه. وكلُّها رموزٌ وردت في سياقات إيجابية. ولم يذكر من قادة الفتح الا ثلاثة كلُّهم من العرب وهم الأحنف بن قيس سيد بني تميم القائد العربي الذي احتل هَراة وبلخاً ومرو ؛ وعمل في خراسان في خدمة عبدالله بن عامر ، وتوفي بالكوفة سنة ٧٢هـ. وحذيفة ابن اليمان الذي ولّاه عمر بن الخطاب على المدائن ، وهزم الفرس في معركة نهاوند ؛ ثم فتـح الـريَّ وهمذان ، وتوفي سنة ٣٦هـ بالمدائن. ومالك بن الحارث المعروف بالأشتر النخعي الأمير ، الشاعر ، الذي كان قائداً لجيوش الامام علي (ت ٣٧هـ).

وإنَّنا الآن إذا افترضنا أن المؤلِّف فارسيٌّ أو شيعيٌّ فان معظم الشخصيات العربية التي ذكرنا إنْ لم نقل كلُّها ستكون لها ايحاءات سلبية في ثقافته ، مما لا بد أن يظهر في كتاباته على نحو أو آخر. فاذا أورد أسماء القادة الذين فتحوا خراسان وكانوا عرباً ، وذكر الأمويين ورجالهم ، والخلفاء الراشدين بالاكبار والاجلال ، عرفنا بالضرورة أنَّ الكاتب عربيٌّ ، سُنِّيٌّ.

---

(٥١) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، الصفحات ٢١٩ ، ٢٨٤ ، ٣٠٣ ، ٣١٠ على التوالي.

(٥٢) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٤٢٦ ، ٤٢٨.

(٥٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٢٥.

(٥٤-٥٨) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، الصفحات ٤٢٨ ، ٤٣٣ ، ٣٢١ (نقلاً عن المؤرخ النملي)، ٢٤٤-٢٤٥.

(٥٩) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ١٧٢.

(٦٠) ابن النديم : الفهرست، ص١٣٩.

سادساً ـ الثقافة الكلامية: أما الثقافة الكلامية فلا تكاد تظهر بوضوح في الكتاب. ولعل أبرزها إشارة غامضة إلى قياس الغائب على الشاهد المعروف عند المتكلمين، يقول: «الانفعال قد يكون بالحسّ وذلك يقع بالشاهد، وقد يكون بالتخيُّل وذلك يكون في الغائب»[٦١]. ومما يتصل بهذا ملاحظتنا أنه لم يذكر من الفرق الاسلامية سوى الخوارج حيث ذكرها في سياق سلبي. ويمكن أن نستنتج من ذلك عقيدة المؤلف السُنّيَّة. لأنه لو كان خارجياً لما ذكر فرقته الا بخير، ولو كان معتزلياً أو شيعياً لذكر بعض رجال الفرقة أو كتبهم.

ومن الممكن تقديم أدلة قوية ـ من الكتاب ـ على عقيدة المؤلف السُنّيَّة. لقد ذكر كُلاً من أم المؤمنين السيدة عائشة، ونقل عنها حديثاً لرسول الله[٦٢]؛ وأبي بكر الصديق «رضي الله عنه»[٦٣]؛ ونقل عن عمر بن الخطاب في اثني عشر موضعاً، وبيّن جودة رأيه حين قال بقتل أسرى المشركين في بدر[٦٤]، وتوخّيه العدل في سيرته وأحكامه[٦٥]. وفسَّر آية الشورى على أنها حضّ من الله لرسوله على مشاورة أبي بكر وعمر[٦٦]. يضاف إلى هذا أن جميع المُحَدِّثينَ الذين نقل عنهم، وكذلك الفقهاء كانوا سُنَّةً بلا استثناء. وذكر معاوية بن أبي سفيان في أربعة مواضع[٦٧] استشهد في بعضها بحكمته وحنكته السياسية؛ وذكر زياد بن أبيه وموقفه الأخلاقي من كبار القوم[٦٨]؛ وعمر بن عبد العزيز[٦٩]، ونصر بن سيَّار[٧٠] (ت١٣١هـ) الذي كان والياً لبني أميَّة على خراسان. ومن الواضح أن أيّاً من هؤلاء لا يرد في كتابات الشيعة أو الخوارج بطريقة إيجابية. فاذا أضفنا إلى هذا عدم استشهاد المؤلف بكتابات أيٍّ من المتكلمين أو الفقهاء الشيعة أو الخوارج أو المعتزلة ثبت لدينا أنه سُنّيٌّ متعصب لمذهبه.

سابعاً ـ الثقافة الفلسفية: ذكر المؤلف من الفلاسفة العرب أو المسلمين الكنديَّ في سبعة مواضع، وأبا زيدٍ البلخيَّ في أربعة. أما أبو بكر محمد بن زكريا الرازي وقسطا بن لوقا الطبيب الفيلسوف الذي اشتهر بالرسالة التي وضعها في الفرق بين الروح والنفس فذكرهما في موضع واحد؛ كما ذكر الفارابي مرتين باسم «بعض الحدث من المتفلسفين»[٧١]. ولعلَّ في هذا ما يشير إلى الفلاسفة الذين كانوا أكثر تأثيراً في تكوينه الفلسفي (الكندي،

---

(٦١) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص ١٣٥.

(٦٢) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص ١٥٠.

(٦٣-٧٠) ابو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، الصفحات، ٣١٠، ٤٣١، ٢٤٢، ٤٣٤، (٢٩٤، ٣٨٠)، ٣٧٨، ٣٢٠.

(٧١) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص ١٩٤-٢١١.

فالبلخي ، فالفارابي) ، وإلى العصر الذي عاش فيه وألّفَ كتابه « السعادة والاسعاد » ، أعني النصف الأول من القرن الرابع الهجري ، وبعد سنة ٣٣٠هـ. ومن المعروف أن الفارابي ابتدأ بتأليف كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة « ببغداد ، وحمله إلى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلثمائة ؛ وتمّمه بدمشق في سنة إحدى وثلاثين وثلثمائة ، وحرره . ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب . ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدلّ على قسمة معانيه ، فعمل الفصول بمصر في سنة سبع وثلاثين وثلثمائة »[٧٢]. ونستنتج بكلّ يقين من هذه الواقعة أن كتاب « السعادة والاسعاد » قد أُلِّفَ بعد عام ٣٣٧هـ بقليل .

ثامناً ـ أما الفلاسفة اليونانيون الذين ذكرهم مؤلف « السعادة والاسعاد » فانَّ أكثر ما يعنينا أن نشير اليه بصددهم ليس كثرة الاقتباس عن مؤلفاتهم ، وبخاصة أفلاطون وأرسطو ، ولكن طبيعة معرفته بهؤلاء الفلاسفة :

لقد نقل وبغزارة عن كتابيّ أفلاطون « السياسة » و « النواميس » ؛ مصرِّحاً باسم الكتابين في مواقع متعددة . والملفت للنظر أنه ينسب إلى أفلاطون مذهباً مشوباً بالأفلاطونية المحدثة ، مما يدلّ ـ في اعتقادنا ـ على أن المصدر الذي استمد منه أقوال أفلاطون ليس مؤلفات الفيلسوف كما قد يُظَنُّ بل مُلَخَّصاً أو شرحاً كتبه أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة . ونستشهد على هذا الحكم بالنصوص التالية :

أ) قال أفلاطون : « أوَّل المرقاة إلى الخير مفارقة الشر »[٧٣].

ب) « قال أفلاطون : السُنَّةُ الكليَّةُ إنما تقوم بالناموس الأعظم ، فانَّ الناموس الأعظم هو الذي تولى إحكام السُنَّةِ الكليَّةِ وإتقانها » . . « والناموس الأعظم هو الأوَّل ، وهو العقل المجرد الذي لم يلابس المادة قط ، ولا يجوز أن يلابسها ، وهو أعلى وأرفع من الجوهر بالقوة وبالشرف ، وهو سببُ الحكمة والحقّ ، وسببُ كلِّ معرفة ، فانه المهيء لجميع الأشياء ـ التي تدركها المعرفة ـ لأن تُدْرَكَ ، وهو الذي يعطيها الحقَّ ، ويعطيها مع ذلك الوجود والجوهرية ، فان وجود جميع الأشياء وجوهرها منه »[٧٤].

جـ) «إنَّ العقل ناموس النفس ، والنفس هي خادمة العقل ، وبخدمتها للعقل يشتعل

(٧٢) ابن أبي أصيبعة (أبو العباس موفق الدين ، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي) : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق د. نزار رضا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٦٠٨ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء .

(٧٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص ١٠ .

(٧٤) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص ١٧٩ .

نور النفس ويـزكو . وإذا تَرَكَتِ النفسُ خدمةَ العقل هبط نورها وشرفها فيظهر الجهل ، وبظهور الجهل يقع الفساد »[٧٥] .

د) « إنَّ النفس تستمد من العقل وتُمِدُّ الطبيعة . . العقل يجري في فعله على جهةٍ واحدةٍ لأنه لا ينتج الا الجميل والنافع ، ولا يصحب الا الجميل ، ولا يرفع الا الحكمة ، ولا يقبل الا العفيف . . وعمله تخليص العالم من الشرور وتعريفهم ما هو أولى »[٧٦] .

والحقيقة أن النصَّ الثاني مطابق أو يكاد لعبارات برقلس في كتاب الخير المحض ؛ وسنبيِّنُ ذلك بالتفصيل عند دراستنا أثر الأفلاطونية المحدثة في فلسفة العامري .

ومن الضروري أن نقـول إنَّ العـامري ذكر أرسطو والنيقوماخيا إضافة إلى كتابيه « الكون والفساد » و « ريطوريقي » . وكما هو الحال مع أفلاطون فان العامريَّ يعرض رأي أرسـطو من خلال ملخصات أو شروح أفلاطونية محدثة في معظم الأحيان . وقد أشار المؤلف إلى تفسير ثامسطيوس باعتباره المصدر الذي ينقل منه في بعض المواقع على الأقل . يقول : « قال [أرسطوطيلس] في حرف اللام أخرجناه من تفسير ثامسطيوس : الناموس هو الله . قال وإنه السبب لنظام الأشياء الموجودة . . وإنه حقٌّ ، وإنه عقلٌ ، وإنه الخيرُ على الحقيقة . قال : وهو المبدأ والكمال »[٧٧] . كما ينقل رأي أرسطو في جودة إجالة الرأي ؛ ويُعَقِّبُ عليه بشرح ثامسطيوس للفكرة نفسها ؛ الأمر الذي يشير إلى المصدر الذي استقى منه رأي أرسطو نفسه[٧٨] .

لقد نقل يحيى بن عدي كتاب « ريطوريقي » إلى العربية[٧٩] . أما كتاب « الكون والفساد » فنقله أبو بشر متّى بن يونس من السريانية إلى العربية ؛ وأصلح يحيى بن عدي الترجمة حين نظر فيها[٨٠] ؛ وقد تم ذلك حوالي عام ٣٣٠هـ . أما النيقوماخيا فان ثامسطيوس وضع شرحاً لها . « وكان عند أبي زكريا [يحيى بن عدي] بخط اسحق بن حنين عِدَّةُ مقالاتٍ بتفسير ثامسطيوس »[٨١] . ولعلنا نفسِّر بافتراض اعتماد مؤلف « السعادة والاسعاد » على شرح

---

(٧٥) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص١٨٠ . ويعيد هذه الفكرة بألفاظ مشابهة في الصفحة ٣٤٤ .

(٧٦) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ١٨١ .

(٧٧) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ١٨٢ .

(٧٨) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٤٠٨-٤٠٩ .

(٧٩) د . سحبان خليفات : مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، دارسة وتحقيق، ص٢٥ .

(٨٠) د . سحبان خليفات : مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، ص٢٥-٢٦ .

(٨١) ابن النديم : الفهرست، ص٣١٢، وكذلك القفطي : تاريخ الحكماء، ص٤٢ .

ثامسطيوس للنيقوماخيا الصبغةَ الأفلاطونيةَ الـمُحْدَثة التي أضفيت على بعض آرائه .

ونلاحظ مرة ثالثة المنظور الأفلاطوني المحدث الذي كان مؤلف الكتاب يُطِلُّ منه على الفلسفة اليونانية عند بحثنا عن آراء أنبذقلس ، إذ ينسب اليه القول بأنه « حيث تكون النفسُ الناطقةُ يكون هناك العقل ؛ وحيث يكون العقل يكون هناك نور الله . فانَّ نور الله فائضٌ على العقل ؛ وإنْ فاض نور الله فليس هناك جهل »[٨٢] .

فاذا أضفنا إلى هذا نَقْلَهُ عن برقلس زعيم الأفلاطونية المحدثة في أثينا ؛ واعتمادَه ـ جزئياً ـ في شرح المنطق[٨٣] على ما ذكره أيامبليخس زعيم الفرع السوري للأفلاطونية الذي مزج فلسفته بعناصر فيثاغورية ؛ ونَقْلَهُ صفحاتٍ بكاملها من كتاب برقلس «الخير المحض» في كتابه « الفصول في المعالم الالهيَّة »[٨٤] ، وإيرادَه لآراء اليانوس الأفلاطوني المحدث[٨٥] ، وإقليدس في رسالته « القول في الأبصار والـمُبْصَرِ » ، ثبت لدينا أنَّ مؤلف الكتاب كان يعتمد على مراجع أفلاطونية محدثة اعتماداً شبه كليٍّ . وعلينا أن ننظر إلى هذا المصدر باعتباره أحد المكونات الأساسية في شخصيته الفلسفية .

ثانياً ـ من هو أبو ذر والد مؤلف السعادة والاسعاد ؟ .

وجدنا في كتب التاريخ ، والأدب ، وتراجم فقهاء الحنفية أكثر من رجلٍ واحدٍ ، متميزٍ ، يُكَنىَّ بأبي ذر . فقد نقل الثعالبي في كتابه « الاعجاز والايجاز » شذرة لكاتبٍ يُدْعَى بأبي ذَر فقال : « أبو ذر ـ قال في وصف الحَرِّ : وجدت حَرّاً يشبه قلب الصَّبِّ ، ويذيب دماغ الضَّبِّ . ومن كلامه . . الآمال محدودة ، والأنفاس معدودة . ومن كتابه : كتابُ المرءِ عنوانُ عقله بل عيار قدره ، ولسان فضله ، بل ميزان علمه . وكان يقول : خير البرِّ ما صفا وكفى ؛ وشَرُّهُ ما تأخر وتكدَّر »[٨٦] .

على أنَّ في « يتيمة الدهر » مؤشراً يقودنا إلى شخصية أخرى متميِّزة تُكَنَّى بأبي ذر .

---

(٨٢) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ١٨ .

(٨٣) أنظر «شرح كتاب المقولات» في «الشذرات الباقية من مؤلفات العامري المفقودة»، ص ٤٥٢ ـ ٤٧٨ من هذا الكتاب .

(٨٤) أنظر «العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتابات أبي الحسن العامري»، ص١٣٠ ـ ١٦٣ من هذا الكتاب.

(٨٥) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، الصفحات ٢٢٤ ، ٣٤٠ ، ٣٤٤. وواضح من هذه النصوص أن «اليانوس» كان مهتماً بتقديم فهمٍ أفلاطوني محدث لفلسفة أرسطو الميتافيزيقية ؛ ولا سيما المتصلة بالواحد الذي لا يتحرك، ومبدأ القوة والعقل، ومعنى العدل.

(٨٦) الثعالبي (أبو منصور، عبدالملك بن محمد بن اسماعيل) : الاعجاز والايجاز، ص١٠٩ .

فقد ذكر أن أبا الطيب الطاهري الشاعر الخراساني سكن بخارى، و « كان أبو ذر الحاكم البخاري عرضةً لهجائه ، فقال فيه من قصيدة :

أفٍ للدهـر أفٍ لـه قـد أتـانـا بِمُـعْـضِـلَـهْ
بأبـي ذر الـذي كـان مُلْقـى مَزْبَـلَـهْ[87]

وواضح من الهجاء أن « أبا ذر الحاكم البخاري » لم يكن رجلاً نابهاً ثم شغل مكانةً مرموقةً في الدولة . ومن هنا توجهنا ـ للبحث عنه ـ إلى كتب التاريخ ، فعثرنا على بغيتنا في كتاب مؤرخ الفترة الأولى من تاريخ الدولة السامانية ، أعني أبا بكر محمد بن جعفر النرشخي . جاء في كتابه « تاريخ بخارى » أنَّ الأمير نصر بن أحمد بن اسماعيل الساماني قد تولى عقب مقتل والده « يوم الخميس في الحادي عشر من جمادى الآخرة سنة إحدى وثلاثمائة من الهجرة »[88] . وفي عهده سيطرت الاسماعيلية على الدولة ، وانتهى الأمر بانقلاب أتى إلى الحكم بابنه الأمير الحميد نوح بن نصر . ويقول النرشخي عقب ذلك :

« تولى الأمير الحميد المُلْكَ في أول شعبان سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة . . ووزر له أبو ذر ، وكان قاضي بخارى ، ولم يكن في زمانه أفقهُ منه . وكتاب « المختصر الكافي » من تصنيفه »[89] . وقد تحدث النرشخي ، الذي ولد سنة ٢٨٦هـ وتوفي سنة ٣٤٨هـ، عن قضاة بخارى في ذلك العهد ، فقال :

« أبو ذر محمد بن يوسف البخاري : كان من جملة أصحاب الامام الشافعي رحمه الله . وكان ذا علم وزهد ، كما كان مقدماً على علماء بخارى . وقد امتحنوه كثيراً عن طريق تقديم الرشوة له خفية ، وبكل الوسائل ، ولكنه لم يلوِّث نفسه بأي شيء ، بل كان العدل والانصاف يزدادان كلَّ يوم منه ظهوراً . وعندما بلغ الشيخوخة طلب إعفاءه من القضاء ، وذهب إلى الحج ، وأدى الفريضة ، ثم أقام في العراق مدةً يطلب علم حديث النبي ﷺ . وتتلمذ ؛ ثم عاد إلى بخارى ، فاختار العزلة إلى نهاية حياته رحمة الله عليه »[90] .

ولما كان النرشخي قد أَلَّف كتابه باسم الأمير نوح « وفي أول عهده سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة »[91] ، فمن المؤكد أن أبا ذر محمد بن يوسف البخاري لم يتولى الوزارة قبل هذا

(٨٧) الثعالبي (أبو منصور، عبدالملك بن محمد بن اسماعيل): يتيمة الدهر، ج٤، ص٧٣ .

(٨٨) النرشخي : تاريخ بخارى ، ص ١٢٥ -١٢٦ .

(٨٩) النرشخي : تاريخ بخارى، ص ١٢٩ .

(٩٠) النرشخي : تاريخ بخارى، ص١٨ .

(٩١) النرشخي : تاريخ بخارى، ص١٣٠ .

التاريخ . وحيث أن « النرشخي » قد توفي سنة ٣٤٨هـ ، وهو يختم حديثه عن أبي ذر بعبارة « رحمة الله عليه » ، **فمن الواضح أن أبا ذر قد توفي قبل سنة ٣٤٨هـ .**

خلاصة ما سبق أن أبا ذر محمد بن يوسف قاضي بخارى الشافعي ؛ وأنه وزر بعد سنة ٣٣٢هـ للأمير نوح بن نصر ؛ ثم استعفى من منصبه ؛ وذهب للحجِّ ، ودراسة الحديث في بغداد ، ثم عاد مختاراً العزلة إلى نهاية حياته . وربما تفسِّر لنا الوقائع الأخيرة قِلَّة ما ذكرته المصادرُ والمراجعُ التاريخيةُ عنه .

وقد أورد السُّبكي في طبقاته حكايتين عن أبي ذر ، جاء في الأولى : « **قال أبو بكر ابن بالُويه : سمعت ابن خزيمة يقول : كنت عند الأمير اسماعيل بن أحمد فحدَّث عن** أبيه بحديثٍ وَهَمَ في إسناده ، فرددته عليه ، فلما خرجت من عنده ، **قال أبو ذرٍّ القاضي ، قد كنا نعرف أن هذا الحديث خطأ منذ عشرين سنة ، فلم يقدر واحد منّا أن يردَّه عليه .** فقلت له : لا يحلُّ لي أن أسمع حديثاً لرسول الله ﷺ ، فيه خطأ أو تحريف فلا أردُّ »[٩٢] .

أما في الحكاية الثانية فيقول : « **حدثني محمد بن يوسف البخاري ، قال : كنت عند محمد بن اسماعيل بمنزله ذات ليلةٍ ، فأحصيت عليه أنه قام وأسرج ، ليستذكر أشياء ويعلقها** في ليلةٍ ثمانِ عشرة مرة »[٩٣] .

فاذا علمنا أن المقصود بمحمد بن اسماعيل هو الامام البخاري الجعفي المتوفى سنة ٢٥٦هـ أمكننا أن نستدلَّ من ذلك على أن **أبا ذر البخاري لقي الامام البخاري عند نزوله في بخارى أواخر حياته** . وإذا صحَّ هذا ، وافترضنا أنَّ عمر أبي ذرٍّ يومها ستة عشر عاماً لا أكثر فمعنى هذا أنه ولد حوالي عام ٢٤٠هـ . مما يعني ـ في النهاية ـ أنه عاش قرابة مائة عـــام .

لقد قدَّمنا في دراستنا للحياة السياسية والثقافية في خراسان وبخاصة في بخارى معلوماتٍ إضافيةً عن أبي ذر محمد بن يوسف ، ونَوَدُّ أن نشير ها هنا إلى مذهبه . فقد ذكر النرشخي أنه كان شافعياً ؛ وذكر المقدسي أن أمراء بخارى من السامانيين كانوا أحنافاً ، ولا يولُّون الا الأحناف . والأكثر أهمية من هذا أننا لم نعثر في « طبقات الشافعية » على ترجمة لأبي ذرٍّ ، بينما عثرنا عليها في تراجم الحنفية . لقد ذكر اللكنوي أنَّ أبا ذرٍّ « القاضي المفتي

---

(٩٢) السُّبكي : طبقات الشافعية الكبرى، ج٣، ص١١١ .

(٩٣) السُّبكي : طبقات الشافعية، ج٢، ص٢٢٠ .

ببخارا كان إماماً ، فاضلاً ، حافظاً ، مرضيَّ الطريقة ، جميلَ السيرة ، أحدَ المتبحِّرين في العلوم. له التفسير والفتاوى »[٩٤]. ويترجم صاحب « الجواهر المضيَّة » لأبي ذرٍّ ويقول : «إمام له تفسير» ثم يروي حكايةً عنه[٩٥].

أما وقد اتضحت شخصية أبي ذر فقد صار من الضروري الربط بينها وبين مؤلف كتاب « السعادة والاسعاد » . ونمهِّد لذلك بأمرين سبق أن وعدنا بهما ، أعني بيان العناصر الثقافية المكوِّنة لشخصية مؤلِّف « السعادة والاسعاد » ، ثم الربط بينه وبين أبي ذر .

كان مؤلف « السعادة والاسعاد » كاتباً عربياً ، مسلماً ، سُنِّيّاً ، ذا ثقافة دينية واسعة وعميقة . له أسلوب الـمُحَدِّثينَ وثقافتهم . وهو كاتب يتصور مهمته تقديم صياغة فلسفية للـ«ـمشروع الذي شرعه الله لعباده الفائزين إلى السعادة والاسعاد » . وتشيع في لغته ألفاظ الفقهاء ، مثل « المذهب » ، و « البدعة » ، و « النفس المرتابة » ، و « التعصيب » ، و «الطاعة» و «الوفاء بالله» ، وربط التكليف بالعقلِ ، و «التكفير عن اليمين» ، إضافةً إلى اطلاعه الواسع على السيرة النبوية والمغازي . أما تبنّيه لأسلوب الفقهاء في التشكيك بالرأي فمثله قوله : «هذا فيه نظر . وعندي أنه كذا وكذا » . بل يبلغ الاتجاه الفقهي ذروته عند الكاتب حين يُعْلي من مكانة الفقهاء ويضعهم على قدم المساواة مع الحكام ؛ ويجعل الدينَ أساسَ الدولةِ ، والملوكَ خلفاءَ الله في أرضه . لقد وجدنا المؤلف متأثراً بأسلوب أحد فقهاء القرن الرابع الهجري أعني أبا بكر الورَّاق في شرح النصوص ، وذلك بعرضها ، ثم القول : قال أبو الحسن . ومعلوم أنَّ هذا الاسلوب هو السمة المميِّزة لكلِّ واحدةٍ من صفحات كتاب « السعادة والاسعاد » .

وعدا عن الثقافة العربية ، والدينية الواسعة ، للمؤلِّف فقد ألفيناه ملمّاً بكتابات ابن المقفع وترجماته ، إن لم نقل إنه جعلها ـ خلافاً لما يبدو على السطح ـ أساس عمله . ومن هنا نقول إنَّ كثرة النصوص المنقولة عن أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة اليونان ـ بتوسط فلاسفة الأفلاطونية المحدثة غالباً ـ هي مجردُ نصوصٍ فلسفيةٍ تعمِّق النصوصَ السياسية في كتابات ابن المقفع وخذاي تامة .

---

(٩٤) عبد الحي اللكنوي : الفوائد البهيَّة ، ص٦٢ .

(٩٥) محي الدين القرشي : الجواهر المضيَّة ، ج٢ ، ص٢٥٢ . ونلاحظ أن الأحناف يتبركون باسمي «محمد» و«يوسف» ؛ وهما اسمان لاثنين من كبار أعلام المذهب ، أعني محمد بن الحسن وأبا يوسف . ومن هنا نلاحظ شيوع الأسماء «محمد» ، «يوسف» ، «محمد بن يوسف» في تراجم الحنفية . أنظر على سبيل المثال «الجواهر المضيَّة» ، ج٢ ، الصفحات ، ٢-١٤٩ ، ١٤٥-١٤٩ ، ٢٢٣-٢٣٥ .

وباختصار فان أبرز سمات مؤلف «السعادة والاسعاد» هي أنه عربي، مسلم، سُنِّيٌّ، ذو ثقافة دينية واسعة. أما ثقافته الفلسفية فأساسها الأفلاطونية المحدثة. كما أن شرح النصوص بالنصوص أسلوب يكشف عن أن الكاتب كان – يوم تأليفه الكتاب – في بداية تكوينه الفلسفي؛ فهو لم يتخلص بعد من سيطرة النصوص عليه. وإذا إخذنا الشخصيات التي ذكرها وجدنا جُلَّها ذا صلة ما بمنطقةٍ خراسان؛ الأمر الذي يوحي بالمنطقة التي ينتمي اليها المؤلف.

وإذا ما نظرنا إلى الكيفية التي ورد فيها اسم المؤلف في بداية الكتاب: «أبو الحسن محمد بن يوسف أبي ذر رضي الله عنهما». أدركنا أمرين: الأوّل أنَّ المؤلف ووالده شخصيتان دينيَّتان. ذلك أن عبارة «رضي الله عنهما» لا تستعمل في غير مجال الصحابة، وكبار الأئمة، والمُحَدِّثِينَ، وأضرابهم. والثاني أن المؤلف حريص في الموضع السابق ومواضع أخرى على أن يربط بين كنيته «أبي الحسن» وكنية والده «أبي ذر». وتفسيرنا لهذا أنَّ المؤلِّف تلقى تربية وثقافة دينيَّتين في بداية عهده؛ ثم تطلع بتأثير عوامل ثقافية شتّى إلى العلوم العقلية. ومن هنا كان المزج المنتظم بين الثقافة الفقهية والثقافة الفلسفية. ولا شك أن وضعه لكتاب في الفلسفة السياسية يكشف عن قربه أو صلته بأوساط الجهة الحاكمة. كما أن ربطه بين كنيته وبين كنية والده ذو فائدةٍ ما له، ولولا ذلك لما كان حريصاً على تذكير القارىء بها. ونفهم من هذا أن والده قد اشتهر بكنيته «أبي ذر»، بحيث أن اطلاقها يكفي للتعرُّف عليه. ولا يكون الأمر هكذا إلا إذا كان والده رجلاً مشهوراً جداً، ذا مكانةٍ عاليةٍ، ويشغل منصباً مرموقاً؛ بحيث يكون للربط بين كنية الابن وكنية الأب فائدةٌ للأوَّلِ تتمثَّل في تقديمه للقارىء باعتباره ابناً لتلك الشخصية المرموقة.

وإذا عدنا الى تاريخ خراسان في القرن الرابع الهجري وجدنا المواصفات السابقة تنطبق كلُّها على أبي ذرٍّ محمد بن يوسف قاضي بخارى، وفقيهها، وصاحب المؤلفات المتعددة. القاضي الذي ذاعت في البلاد أخبار نزاهته، وعدله. ولا شك أن أيَّ ابنٍ يتشرَّف بالانتساب إلى مثل هذا الأب بل إنَّ تعريفه لنفسه بأنه ابن هذا القاضي كافٍ كي يفتح له كثيراً من الأبواب.

وما دام الأمر كذلك فانَّ «أبا الحسن» هو ابن «أبي ذر» قاضي بخاري ووزيرها. ولكن من هو أبو الحسن هذا؟. لقد وجدنا بعض النصوص التي تُحْكِمُ الربط بين أبي الحسن مؤلِّف «السعادة والاسعاد» وبين «أبي الحسن العامريِّ» الفيلسوف المعروف. وهذه النصوص هي:

أ) نقل مؤلف «السعادة والاسعاد» قول أفلاطون: «أوّل المرقاة إلى الخير مفارقة الشر»[96]. وجاء في كتاب العامري «النسك العقلي والتصوف الملّي»: «الانفصال من الشر مفتتح الخير»[97]. وقال في موضع آخر: «هجر القاذورات مدرجة إلى الخيرات»[98] و «مبدأ وصال الأحسن هجران الأقبح»[99]. وواضح أن بين نصّ «السعادة والاسعاد» ونصّ «النسك العقلي» تطابقاً في الفكرة وبعض الألفاظ المعبَّر بها عنها.

ب) وقال أفلاطن: نحن مركبون من أربعة: إن ولا إن، ونعم الإن وبئس الإن. قال: والحياة الطبيعية جعلتنا إن؛ والموت الطبيعي جعلنا لا إن، والاختيار للحياة جعلنا بئس الإن؛ والاختيار للموت جعلنا نعم الإن»[100].

وجاء في نصٍّ نقله مسكويه عن العامريِّ في «الحكمة الخالدة» قوله: «لهذا قيل إنَّ لا إنَّ خيرٌ من بئس الإنِّ. يعنون بذلك أنَّ لا حياة خيرٌ من بئست الحياة»[101]. وعلى الرغم من غرابة الألفاظ فانَّ هذا النصَّ الفريد يجد تفسيره فيما ورد في كتاب «السعادة والاسعاد». وهذه هي أكثر النصوص مطابقة، وأقواها دلالة على صحة نسبة كتاب «السعادة والاسعاد»، إلى أبي الحسن العامري.

جـ) «وقال [أفلاطون]: ومنزلته منزلة المفلوج، فانه متى أراد أن يتحرك إلى جهةٍ تحرَّك بدنُه إلى جهة أخرى. فالعلم لا ينفع هؤلاء بل يضرُّهم الا في النادر؛ وذلك بأن يكون الله يعين الواحدَ على نفسه حتى يقتلها وهي حَيَّةٌ ثم ينشرها على مثال آخر»[102]. ويقابل هذا النصُّ التالي للعامري: «القوة التمييزية كلّما كانت أوفى قسطاً من التمييز وأنقى من الدرن والشوب كانت أسلس قياداً للعقل. ومهما لحقها الشرور فانَّ نسبتها إلى العقل تصير مضاهية لنسبة الأعضاء المفلوجة إلى البدن القوي. فكما أنها متى حُرِّكَتْ نحو اليمين تحركت نحو الشمال لما عرض لها من الآفة الجسمانية كذا حال الشرِّ والمظلوم والمتهور والجبان»[103].

---

(96) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص١٠.

(97 - 99) أبو الحسن العامري: شذرات النسك العقلي والتصوف الملّي، الصفحات ٤٩٤، ٤٨٨، ٤٨٧ من هذه النشرة.

(100) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص ٦٦.

(101) أنظر الشذرات الباقية من مؤلفات العامري، ص ٥١٣ من هذه النشرة.

(102) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص ١٨ - ١٩.

(103) أنظر الشذرات الباقية من مؤلفات العامري، ص ٥١٠ من هذه النشرة.

ونعتقد أن النصوص الثلاثة السابقة إضافةً إلى تحليلنا لشخصية المؤلف كافية للبتّ في صحة نسبة الكتاب إلى أبي الحسن العامري؛ الفيلسوف الذي مَكَّنَهُ منصبُ والده من حضور مجلس الأمير نوح بن سامان، والاطلاع على الكتاب الذي أرسله إلى أبي سعيد السيرافي في معاني الحروف. وقد لاحظ أبو حيان التوحيديّ انتماء العامريّ إلى الطبقة العليا في المجتمع حين أشار إلى أن إحساسه بذاته وصل إلى حدّ العجرفة. بل إنّ سهولة اتصال العامريّ بقائد جيوش خراسان أبي الحسن بن سيمجور، ووزير بخارى فيما بعد أبي الحسين العُتْبي دليلٌ على تمتُّعه بمكانةٍ خاصَّةٍ لعب والده دوراً كبيراً فيها. أما عدول العامريّ عن الربط بين كنيته وبين كنية والده في المؤلفات التالية فأرجح الظنّ أن عِلَّتَهُ وفاةُ والده، وانتقالُه من بخارى إلى نيسابور.

ويبقى بعد هذا كلِّه أمرٌ نَوَدُّ أن ننبِّه الباحثين اليه علَّهم يوفقون إلى ما لم نوفق اليه. لقد تبيَّنَّا أنَّ «أبا الحسن» هي كنية الفيلسوف العامري، وأنَّ اسم والده هو أبو ذر محمد بن يوسف. فكيف نفسر ـ والحالة هذه ـ شهرة الفيلسوف بالاسم عينه، أعني محمد بن يوسف؟. إننا نعترف بأنه لا يوجد لدينا حتى هذه اللحظة حَلٌّ لهذه المسألة. وكلُّ ما نرجوه أن تكون دراستنا السابقة قد دفعت البحث في سيرة العامري خطواتٍ إلى الامام.

الفصل الرابع

مصادر فلسفة العامري

مصادر فلسفة العامري

إنَّ ما نرغب في تبيينه ها هنا هو المصادر الفلسفية اليونانية ، والأفلاطونية المحدثة ، والعربية الاسلامية ، والفارسية ، التي يظهر تأثيرها في كتابات العامري .

أولاً ـ المصادر اليونانية : من أبرز المصادر اليونانية لفلسفة العامري :

(أ) **أفلاطون** : يتركَّز أثر المحاورات الأفلاطونية في كتابات العامري في مجالي السياسة والأخلاق . لقد اقتبس العامريُّ في كتاب « السعادة والاسعاد » نصوصاً مطوَّلة من كتـاب « السياسة » ، وهو المشهور باسم « **الجمهورية** » . وبيَّن آربري مواضع هذه النصوص ومواقعها[1] . ويبدو لنا أن ترجمة « الجمهورية » التي اعتمد عليها العامريُّ هي عين الترجمة التي اعتمدها ابن رشد في شرحه لهذا الكتاب[2] .

أما كتاب « النواميس » فيتردد ذكره كثيراً في كتابات العامريِّ ، ومن ذلك قوله : إنَّ أفلاطون ذهب إلى أن الله مبدع العالم . ولقد صرَّح في «**كتابه النواميس**» ، فقال : إنَّ للعالم بدءاً عليًّاً وليس له بدء زماني ، أي له فاعل قد اخترعه لا في زمان . وإنْ فاحصاً (؟) فحص عن سبب اختراعه له أجبناه بأنه مريدٌ بذاته لافاضة جوده ، وقادرٌ على إيجاد ما أراد[3] . وواضح من هذا أن العامريَّ قد أخذ فكرة « الابداع » أو الخلق لا في زمان عن أفلاطون .

---

(١) Arbery : An Arabic Treatise on politics, p12.

(٢) يقول أبو الحسن العامري : «قال أفلاطن : إنه ليس في الأعمال عمل يختص به الرجل ، من قبل أنه رجل ، أو تختص به المرأة ، من قبل أنها امرأة ، فانها بطبعها تصلح لجميع ما يصلح له الرجل ، غير أنها تكون في جميع الأعمال أضعف : قال : وقد نجد فيهن من تكون قوية على المحاربة ، ونجد فيهن من تكون محبة للحكمة . قال : وقلّ ما ينهى عنهن حرفة» . (السعادة والاسعاد ، ص ٣٣٨) . وقد ورد هذا النص في شرح ابن رشد لكتاب الجمهورية :

Averroes: Averroes Commentary on Plato Republic, edited with an introduction and notes by E. I. J. Rosenthal, cambridge university Press, 1966, p 164–165.

(٣) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد ، ص ٨٤ .

ويقتبس العامريُّ من كتاب « طيماوس » وتعليق برقلس عليه ، فيقول: «أما أفلاطون فقد اختُلِفَ في مذهبه ، فانه قال في كتابه «بوليطيقوس» أي تدبير المدن إنَّ العالم أبديٌّ غيرُ مكوَّن ، دائمُ البقاء . وتعلَّق بهذا القول برقليس الدهري ، وصنَّف في أزليَّة العالم كتابه الذي نقضه يحيى النحوي . ثم ذكر في كتابه المعروف بـ« طيماوس » أن العالم مكوَّن»[٤]. ويبدو لنا أن تبني العامريِّ للأفلاطونية المحدثة قد مكَّنه من الجمع بين الرأيين السابقين في حدوث العالم وقدمه .

غير أن أكثر مؤلفات أفلاطون تأثيراً في العامريِّ كان ، بلا ريب، كتاب «فاذن» الذي أكثر من نقل عباراته وأفكاره ، لا سيما في كتابه «الأمد على الأبد». يقول : إنَّ أفلاطون « قد أطلق القول في كتابه المنسوب إلى « فاذن » بأن جوهر النفس غيرُ مكوَّنٍ»[٥] . ونكتفي في إثبات حجم إفادة العامريِّ من محاورة «فيدون» بهذه النصوص التي تمثِّل أجزاء مختلفة من المحاورة .

يقول العامريُّ : « إنَّا متى شاهدنا خشبتين متساويتين في قدرهما، وحجرين متفاوتين في حجريتهما ، حكمنا على الخشبتين بوجود المساواة لهما، وعلى الحجرين بوجود[٦] التفاوت فيهما ، ثم اعتقدنا مع ذلك أنَّ [مفهومَ] المساواة المطلق المعقولَ عندنا ، والتفاوتَ المطلق المعقولَ لدينا، مباينان لهذين المشاهدين ، بأنَّ محلَّ المعقولات هو النفس النطقية ولن ينطلق عليهما التغيير البتَّة ؛ وأنَّ محلَّ المشاهدات هو الأجسام الموضوعة وقد يعرض لها التغيير بالسرعة . فاذاً أحد المحلَّين جوهر جسماني يوقف عليه بالعيان ، والمحلُّ الآخر جوهر روحاني يوقف عليه بالبرهان .

وكما أن العاشق إذا رأى صورةَ معشوقه منقوشةً على الجدار أو رأى ثوب معشوقه مطروحاً على انسان تذكَّر بها المعشوق في الحال ، واعتقد أن الصورة شبيهة به الا أنها أنقص منه ، وأنَّ الثوب غير مشبهه[٧] ، الا أنه صادر عن بدنه ؛ كذا النفس إذا اطَّلعت بوساطة الحس على الخط المستقيم أو على العدل الحكيم تذكرت العدالة المطلقة ، والطول المطلق ، والاستقامة المطلقة ؛ وعلمت أن هذا الـمُطَّلَع عليه يحاكي ما حُقِّقَ[٨] لديها ؛ الا أن أحدهما

---

(٤) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص ٨٢-٨٣.

(٥) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص ٨٤.

(٦) في الأصل : لوجود.

(٧) في نشرة روسن: «مثبته»

(٨) في نشرة روسن: «ملحقن».

جزئي متبدِّل والآخر كليٌّ، مؤبدٌ[٩].

وينقل الفيلسوف في نصٍّ آخر أسطورة «النفس» الأفلاطونية، فيقول: «وإذ كانت جبلَّتها محقَّقةً على هذا السِنْخ فبالحريِّ أن لا تكون التدابير الشريفة، والآراء المحكمة، متأتيةً لها بالهوينا والدعة؛ خصوصا إذا شغلتها الروح الحسيَّة باللذات البدنية. ولهذا ما وجد إطلاقها من وثاقها ممتنعاً علينا الا أنْ نقوّي أجنحتها بالدين الالهي، وبالحكمة الحقيقية. فاذاً النفس الناطقة متى عَرَفَتْ أبواب العبادة، وتنبَّهت على شرف الحكمة، فأعرضت عنها، إيثاراً للَّذة العاجلة، وانخداعاً بالمسرَّة الدائرة، فقد صارت بذلك منتوفة الريش، مقصوصة الجناح[١٠]».

وفي هذا النص الأخير ينقل العامريُّ حديث سقراط الرافض لفكرة الانتحار، والمستبشر بالحياة الأخرى التي سيلقى فيها السادة الكبراء، فيقول: «إنَّ الموت، وإنْ كان مراً في مرأى العين، كريهَ اللقاء، فانه في الحقيقة معبر إلى سادة هم أكملُ لوصاله ممن واصلهم طول حياته، وأخلصُ له ممن كان يصادفهم في دنياه. فلا يكره حضور الموت، ولا يكترث بوروده عليه»[١١]. «ولقائل أن يقول: فان كان الموت بالاضافة إلى المستصلحين لافعال النفس النطقية على هذه الصورة فما بال الفائزين بالحكمة مُنعوا عن إزهاق أرواحهم، وإهلاك أجسادهم، وخصوصاً إذا حاولوا به التعجيل إلى مَنْ هم أوَّلهم وآخرهم؟.

جوابه: لأن من تفرَّد بتأسيس البنية فليس لغيره أن يتوثَّب عليها بالنقض؛ بل التدبير في نقضها واسبقائها يوكل إلى من تولى ابتناءها. ولن يليق بالعبد أن يجني على مُلْكِ مولاه الا بأمره. لكن عليه أن يصبرَ على خدمته، ويلتزم طاعته، بحسب ما مُثِّل له؛ ويعتقدَ أنَّ أفضلَ عِبَادِهِ مَنْ دام صبره على التقرُّب إليه باحتمال المحن، لا بحسب الجناية على ملكه أو بالكسر لضيِّق حبسه أو بالتضييع في لوازم أمره أو بالافتيات عليه في حكمه، لكن بالاعتناق لما حباه، متوخِّياً لرضاه، إلى أن يطلقه وينقله عن دار محنته»[١٢].

(ب) **أرسطو والفلاسفة الآخرون**: يقتبس العامريُّ في كتابه «السعادة والاسعاد»

(٩) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص ١١١.
(١٠) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص ١٣٢.
(١١) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص ٩٤.
(١٢) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص ٩٤-٩٥.

نصوصاً كثيرة جداً من كتابي أرسطو « **الأخلاق النيقوماخيَّة** » ، و « **البلاغة** » . وقد حصر آربري مواقع هذه النصوص وما يقابلها في كتب أرسطو[13] . وللعامريِّ ، فضلاً عن هذا ، تعليقات على كتاب « المقولات » حققناها ، وألحقناها بنشرتنا لشذراته الفلسفية ، ويعتمد فيها على كتب أرسطو المنطقية .

وعلى كل حال ، فان كتابات الفيلسوف تنبىء عن معرفة طيبة بآراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، واللاحقين على أرسطو. فقد ذكر ، على سبيل المثال ، أنباذقليس ، وفيثاغورس[14]، مثلما ذكر في « السعادة والاسعاد » كلا من الاسكندر الأفروديسي ، وثامسطيوس ، وبرقلس ، وجالينوس[15]. وتحدَّث عن الرواقية صراحة ، فقال : « إنَّ صورة الثواب. . قد وقع فيه بين المقرِّين بوجوبه اختلاف عظيم ، فان فرقة من الفلاسفة ـ وهم المعرفون بالرواقيين قالوا بتناسخ الأرواح والأجساد »[16] .

(جـ) الافلاطونيُّون الـمُحْدَثون :

تأثر أبو الحسن العامريُّ بكتابات « أفلوطين » « وبرقلس » بصورة ملفتة للنظر . ومن ثم فان علينا أن نثبت هذا الأمر ونبرزه على نحو تفصيلي ؛ فنتحرى العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتاباته . ونرمي ـ في هذا الموضع ـ إلى كشف الأفكار ، والمفاهيم ، والنصوص الأفلاطونية المحدثة الموجودة أو المتضمنة في نصوص الرسائل الفلسفية لأبي الحسن العامريِّ . ورأينا أن نقوم بهذا العمل على مرحلتين ، فنقارن في الجزء الأول من هذه الدراسة الأفكار الأفلاطونية المحدثة ـ المعروفة في عصر العامريِّ ـ بأفكار الفيلسوف فيما يتعلق بنظرية الفيض ، وصفات الواحد ، وتأثير العالم العلويِّ والأجرام السماوية في الأحداث الطبيعية ، وفي الجزء الطبيعي دون الروحاني من الانسان ، واعتبار مدركات البصر كيفيات جسمانية ؛ والنفس الانسانية : قواها ، وطبيعتها ، وإدراكها ، وإرتقاؤها إلى الواحد .

أما في الجزء الثاني من الدراسة فنعرض لأثر كتاب برقلس « الخير المحض » في كتاب العامري الموسوم بـ« الفصول في المعالم الالهية » ، وذلك من خلال النصوص المقارنة ، التي

---

(13) Arbery : An Arabic Treatise on politics, pp 10 – 11.

(14) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد، ص ٧٨ ، ٨١ ، ٨٢ على التوالي.

(15) Arbery : An Arabic Treatise on Politics, p 12,13,15.

(16) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد، ص ١٥١ .

نرمي من وراء دراستها إلى إثبات حجم التأثير الأفلوطيني في كتاب العامري ، والذي أخذ صورة النقـل الحرفي لمادة كتاب برقلس ، ودمجها في مادة « الفصول » . وبهذا نكون قد أسهمنا في الكشف عن أحد المصادر الهامة لفلسفة العامري .

ولا ينبغي أن يفهم حرصنا على تبيين العناصر الأفلوطينية في كتاباته على أنه رَدٌّ لها إلى الأفلوطينية وتجريدٌ للعامريِّ من الأصالة والابداع . فمن المؤكد ، في نظرنا ، أن توظيف العامري للمادة المقتبسة ، شأن معظم الفلاسفة في الاسلام ، يخدم أغراضاً «إسلامية» في المقام الأول ؛ الأمر الذي يدفع بتلك الأفكار في اتجاهٍ يختلف جوهرياً عن الاتجاه الذي أراده أصحابها الأصليون . وهنا نلمس أحد مميزات الفلسفة الاسلامية التي انفتحت على الثقافات كلِّها ، فاقتبست ما أمكنها توظيفه والافادة منه في إطارها الاسلامي ، ونبذت ما سوى ذلك . وبهذا لا تَبْرُزُ عناصرُ الأصالة الاسلامية من خلال الجديد الذي أضافته فحسب ، بل ومن خلال الأفكارِ القديمة التي تركتها وأهملتها ، والتوظيفِ الجديد للعناصر القديمة . إنَّ علينا في تبيين العناصر الأفلوطينية في كتابات العامري أن نقارن بين النصوص الفلسفية في عدد من القضايا الرئيسة . وقد اخترنا الموضوعات التالية لاثبات الفرضية .

(أ) نظرية الفيــض :

نظر أفلوطين إلى الله باعتباره العلة الأولى ، المبدعة للموجودات بطريق الفيض . «إنَّ حضور الله في سائر الموجودات هنا ليس بجوهره . . بل بفاعليته وتأثيره فحسب[١٧]» . ومن ثم فان ما يفيض عن « الواحد » لا يُنْقِصُ من ذاته شيئاً . وتنشأ عن الفيض عوالم متعددة ، أعلاها مرتبة ، وأعظمها تقدماً وشرفاً ، ما كان أقرب إلى « الواحد » ؛ وأحطها درجة ، وأقلُّها كمالا أبعدها عن « الواحد » . و « المادة » عند أفلوطين « آخر سلسلة الموجودات وأدناها . . وهي تتصف بالاضطراب ، واللاتحدد ، وبالقدرة على تلقي كل الصور »[١٨] ، لأنها هيولى صرف .

وهكذا تنتظم الموجودات في عالمين : عقلي ، علوي ؛ وحسي ، سفلي . و « العالم الحسي والعالم العقلي موضوعان ' ندهما ملازق للآخر . وذلك أن العالم العقلي مُحْدِثٌ للعالم الحسي ، والعالم العقلي مفيد فائض على العالم الحسي ، والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة

(١٧) د. فؤاد زكريا : التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ، دراسة وترجمة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص٤٤ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، أفلوطين : التساعية الرابعة .

(١٨) أفلوطين : التساعية الرابعة ، ص ٤٢ .

التي تأتيه من العالم العقلي »[١٩].

تتردد الأفكار السابقة بوضوح تام في كتابات العامري . يقول في كتابه « التقرير لأوجه التقدير » : « سبحان من فطر العالم العلوي . . مشتاقاً بجبلّته نحو الخير المطلق . . وجعل **العالم السفلي عنصراً موضوعاً ، مستعداً لقبول آثاره المتقنة على تمامها »**[٢٠] . وبهذا يكون قد ميّز بين العالمين العلوي والسفلي ، وجعل الثاني منهما مادة منفعلة ، وقابلة لآثار العالم العلوي .

ويقـول في موضع آخر إنَّ الفلاسفة الالهيين يجمعون على « أن الغرض الأوليَّ في التقدير الالهي لايجاد العالم متجه إلى المعاني الثلاثة ، وهي : **إفاضة الجود التام ، وإبراز القدرة التامة ، وإظهار الحكمة التامة** ، وأن الفعل المختص بهذا التقدير يفتنُّ إلى أقسام ثلاثة ، وهي : إيجاد العالم ، واستبقاء العالم ، وتصريف العالم . . **أما تصريفه فمتصل بمعنيين ، أحدهما التفعيل ، والآخر الانفعال** »[٢١] .

ويتم استبقاء العالم ، وتصريفه ، من خلال القوة الفاعلة للعالم العلوي ، والسارية منه إلى العالم السفلي . وقد تحدث في كتابه « الفصول البرهانية في المباحث النفسانية » عن هذا الفيض الذي يدفع بالقوة الالهيَّة من العالم العلوي إلى العالم السفلي ، فقال : « **إنَّ القـوة السارية ، من الأفلاك السبعة في العالم السفلي ، هي العلة القريبة** لحدوث هذه الزوائد الروحانيــة ، الا أنها لا بذواتها ، بل **بوساطة القــوة السارية فيها مــن الفلك المستقيم** »[٢٢] .

لا شك اذن في أخذ العامــري بنظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة ، وإن كنا نلمح ـ من خلال الأغراض التي رأى أن الفيض يرمي اليها ـ أنه قد عرف الأفلاطونية ـ أساساً ـ

---

(١٩) د. عبدالرحمن بدوي (محقق): أفلوطين عند العرب، ط٢، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦، الميمر الرابع، ص٥٦ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب.

(٢٠) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري: التقرير لأوجه التقدير، مخطوط رقم ٢١٦٣، (٣٩٣ ب)، جامعة برنستون، ص ٣٢١ من هذه النشرة. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير.

(٢١) أبو الحسن العامري: التقرير لأوجه التقدير، ص ٣١٥ من هذه النشرة.

(٢٢) أبو الحسن العامري: التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ من هذه النشرة. و« الفلك المستقيم » هو: « معدل النهار، وهو الدائرة العظمى التي تحيط على قطبي السماء اللذين عليهما يتحرك من المشرق إلى المغرب دورة في كل يوم وليلة. سمي « معدل النهار » لأن الشمس إذا بلغته اعتدل النهار ». الخوارزمي : مفاتيح العلوم، تحقيق G. Van Voten ، نشر E.J. Brill ، ١٩٦٨، ص ٢١٥ . و« الفلك المستقيم » عند العامري هو « فلك الأفلاك » و« العرش ».

من خلال كتابات برقلس. وسنعود لمعالجة هذا الموضوع بالتفصيل في الجزء الثاني من الدراسة.

(ب) صفات الواحد :

ذهب أفلوطين إلى « أن الفاعل الأوّل قبل الأشياء كلِّها، و[هو].. مُبْدِعٌ، ومتمِّمٌ معاً، ليس بين إبداعه الشيء وإتمامه فرق، ولا فصل البتّة »[٢٣]. إنه « الأوّل » و « المبدع »[٢٣]. وهو « الواحد المحض.. ليس كشيء من الأشياء »[٢٤]، بمعنى أنه « الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات »[٢٤]. الواحد إذن في مقابل الكثرة، والبسيط في مقابل المركب، و « العالم مركب من أشياء »[٢٥].. « وكلُّ جرمٍ مركّبٍ واقعٌ تحت الانحلال والفساد، فكلُّ جسمٍ إذاً منحلٌ واقعٌ تحت الفساد »[٢٥]. ونجد إلى جانب هذه الأوصاف صفات أخرى للواحد، فهو « الحقُّ، المحض، المبسوط، المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة، الذي هو قبل كلِّ شيءٍ كثير، وهو علة إنِّيَّة الشيء وكثرته، وهو فاعل العدد »[٢٦]. والعلة الأولى، أو الله، « ليست في دهر، ولا في زمان، ولا في مكان، بل الدهر، والزمان، والمكان، وسائر الأشياء إنما قوامها وثباتها بها »[٢٧].

« إنَّ الواحد المحض هو فوق التمام والكمال.. ولشدَّة تمامه وإفراطه حدث منه شيء آخر »[٢٨]. ولما كان هذا الواحد « هو الفاضل التام الفضيلة، وفضيلته أتمُّ وأكمل من جميع ذوي الفضائل.. كان الواجب أن يكون هو الذي يُفيضُ أولاً الحياة والفضيلة على الأشياء كلِّها التي هي دونه، وهي معلولةٌ، فيُفيضُ عليها على درجاتها ومراتبها »[٢٩]. وعلى الرغم من هذه الأوصاف التي يطلقها أفلوطين على الواحد، فان علينا أن نلتفت إلى كونها صفاتٍ سالبةً، إذ « ليس في الباري تعالى صفة من صفات الأشياء، وهو فوق الصفات كلِّها، لأنه علة الصفات »[٣٠].

وفي مقابل الأوصاف السابقة يقول العامري : « أما الموجود بالذات فهو الباريء

---

(٢٣) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب، الميمر الثالث، ص ٥٢، وكذلك ص ١٢٠.
(٢٤) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب، ص ١٣٤.
(٢٥) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب، ص ٧٢، ١٢٢ على التوالي.
(٢٦) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب، الميمر الثامن، ص١١٢.
(٢٧) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب، الميمر التاسع، ص ١٣٠.
(٢٨) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب، الميمر العاشر، ص١٣٤-١٣٥.
(٢٩) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب، الميمر الثامن، ص١٠٨.
(٣٠) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب، ص١٦٧.

تعالى »[31]. والموجود بالذات « فوق الدهر ، وقبله ». إنَّ الله هو « الأوَّل ، الحقُّ »[32]. « الأحد » ، [33]« مُبْدِعُ العقل ، وخالقُ النفس ، ومسخِّرُ الطبيعة . . لا هو مادة ، ولا صورة ولا قوة ، ولا نهاية ، بل هو ـ عزَّ اسمه ـ أعلى وأجلُّ من أن يوجد له نظيرٌ أو شبيهٌ ، أو شكلٌ ، أو مِثْلٌ، وإنه حقٌّ محضٌ ، وإنِّيٌّ محضٌ ، وخيرٌ محضٌ ، وتمامٌ محضٌ »[34].

« إنَّ كلَّ شيء إنما ينال من حقيقة ما أفيض عليه ، مما هو فوقه ، بالنوع الذي هو يقوى على نيله ، لا بالنوع الذي هو حقيقة المنال . ومثاله أن ذات الشمس لما كان فائضاً بنورها على جواهر شتّى ، فانَّ كلَّ واحد من الجواهر ، القابلة لضيائها ، يصير قابلاً من النور على مقدار قوة نفسه »[35]. والله يفيض على الأشياء « القوةَ الممسكة لها على خاصِّ ما تستأهل كلُّ ذاتٍ من قسط الخيرورة والثبات . . فيضاناً واحداً. الا أنَّ كلَّ واحدٍ . . لن يقبل من قسط ذلك الفيضان الا على مقدار قوته ، ودرجته في رتبة الموجودات »[36].

إنَّ الله « فوق التمام . . ولهذا ما أفاض الخير على كافة المحدَثات ، ولم يُفَضْ عليه . . إنه فوق التمام ، بل هو متمِّمُ كلِّ تام ، فهو إذاً الخير المحض بذاته . . فهو إذاً فاعل حقاً ، ومدبر حقاً »[37]. « إنَّ الأوَّل الحقَّ وحدانيٌّ ، لا ثنائية فيه »[38] . . « الموجد للكلِّ »[38]. و« الأوَّل ، الحقُّ ، وإن وصف بالبقاء والديمومة ، فانه أجلُّ عن أن يكون ذا بقاء دهري أو بقاء زماني ؛ لكنه هو السبب للديمومة الدهرية والديمومة الزمانية »[39].

(جـ) أثر العالم العلوي في العالم السفلي :

يتأسس قول أفلوطين بتأثير العالم العلوي ، بما في ذلك الأجرام السماوية ، في العالم السفلي ، على مقولة رواقية الأصل ، وهي أن الموجودات تنقسم إلى قسمين : قسم فاعل ، وقسم آخر منفعل . و « العالم الأرضي هو الذي ينفعل ، وأما العالم السماوي فانه يفعل ولا

(٣١) أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية، مخطوط ضمن المجموع رقم ف ٥٣٥، المكتبة المركزية في جامعة طهران، ص ٣١٧ من هذه النشرة. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية.

(٣٢) أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية، ص٣٧٢ من هذه النشرة.

(٣٣) أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية، ص٣٧٥ من هذه النشرة.

(٣٤) أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية، ص٣٧٥ من هذه النشرة.

(٣٥) أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية، ص٣٧٥ ـ ٣٧٦ من هذه النشرة.

(٣٦) أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية، ص٣٧٧ من هذه النشرة.

(٣٧) أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية، ص٣٧٧ ـ ٣٧٨ من هذه النشرة.

(٣٨) أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية، ص٣٧٨ ـ ٣٧٩ من هذه النشرة.

(٣٩) أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية، ص٣٨٥ من هذه النشرة.

ينفعل ، وإنما يفعل في العالم الأرضي أفاعيل طبيعية »[٤٠].

هذا بالنسبة للعالم الشريف ، أما بالنسبة للنجوم فقد أنكر أفلوطين أن تكون فاعلة بذاتها للحوادث في هذا العالم ، وقال إنها « لا تسبب الحوادث وإنما « تنبىء » بها فحسب . . فالمبدأ الأوَّل هو الذي أدى إلى أن يقوم بين كلِّ أجزاء العالم انسجام ونظام تام ، بحيث تدل النجوم على الحوادث . . الواقع أن أفلوطين يحرص على أن يربط بين الاعتقاد بالتنجيم وبين فكرة النظام الكوني الدقيق ، فدلالات النجوم في نظره أمر ضروري يقتضيه التسلسل العام للقوى الكونية ، وليست النجوم الا وسائط طبيعية تنقل بها القوى إلى العالم . وبدون الارتباط التام بين كلِّ أجزاء الكون لا يكون للتنبؤ أي معنى »[٤١].

ويقول العامريُّ في هذا الموضوع : « إنَّ من شأن الطبيعة ، التي هي في الحقيقة قوة الهيَّة سارية في العالم السفلي من الفلك الماثل ، أن تحرك العناصر الموضوعة لها بحسب ما جبلت عليه من الاستعداد لقبولها ، في الزمان الملائم لها على الاتصال »[٤٢]. ويفسِّر ذلك بأن « المعاني الطبيعية التي يتعلق حدوثها في العالم بتأثير الأجرام العلوية ، قد أقامها الحكماء مقام المعلولات ، وأقاموا المعاني المولِّدة لها مقام العلل ، ثم قالوا : إنَّ التأثيرات كلَّها توجد صادرة من تلك الأجرام »[٤٣].

وقد دخل السحر والطِّلَّسْمات إلى الفكر الأفلوطيني ابتداء من تسليمه بتأثير الأجرام العلوية ، والقوى الخفية ، فقال أفلوطين : « من أجل ذلك استعمل الناس الرُّقى والدعاء والحيل ـ إرادة أن يقال إنهم هم الذين يعملون بها ، وليس كذلك بل الأشياء التي يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الأجرام السماوية وحركاتها وقواها الآتية بها . . وربما عرض من دعاء الداعي وطلب الطالب أمر عجيب أيضاً . . وذلك أن يكون دعاؤه يوافق تلك القوى ، وينزل إلى هذا العالم ، فيؤثِّر آثاراً عجيبة »[٤٤].

أما فيما يتعلق بأثر العالم العلوي على الانسان ، فان أفلوطين يقول : « إن قال قائل :

---

(٤٠) د. عبد الرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ، الميمر السادس ، ص ٧٩ .

(٤١) أفلوطين : التساعية الرابعة ، (المقدمة) ، ص٧٩ . ويقول أفلوطين في نص آخر : «إن في الأشياء الأرضية قوى تفعل افاعيل عجيبة . وإنما نالت القوى من الأجرام السماوية ، لأنها إذا فعلت أفاعيلها فانها تفعلها بمعونة الأجرام السماوية . . . [والناس] إذا استعملوا الأشياء الطبيعية ذوات القوى العجيبة ، في الوقت الملائم لذلك الفعل ، أثروا تلك الآثار في الشيء الذي أرادوه» . (أفلوطين عند العرب ، ص ٧٨) .

(٤٢) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير ، ص ٣٣٩ من هذه النشرة .

(٤٣) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير ، ص ٣٢٣ من هذه النشرة .

(٤٤) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ، ص ٧٨ .

إن كانت الحيل والرُّقي تؤثر في الأشياء ، ولا سيما في الانسان ، فما حال المرء الفاضل البارّ التقيّ : أيمكن أن يؤثّر فيه السحرُ وغيره من الحيل التي يحتال أصحاب الطبيعيات ، أم غير ممكن ذلك ؟ . لقلنا : إنّ المرء الفاضل البارّ التقيّ لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من أصحاب السحر والرُّقى ، ولا ينفعل من الأفاعيل المؤذية »[٤٥] .

أما العامريُّ فيسلِّم بكلِّ ما سبق ، ويتحدَّث عن الانسان المؤلَّف من النفس والبدن ، فيقول : « إنَّ جوهر النفس ليس بمترتب تحت الأكوان الطبيعية ، بل هو معدود من الموجودات الروحانية . وإنَّ جوهر القالب ليس بمترتب تحت الموجودات الروحانية ، بل هو معدود من الأكوان الطبيعية . فبالحريِّ أن تكون أفعاله المتجردة لسوس نفسه . . مبايناً وجودها للتأثير الفلكي ، وأن تكون أفعاله المتجردة لسوس قالبه . . معلقاً حصولها بالتأثير الفلكي »[٤٦] .

ويقول في موضع آخر : « ولهذا ما اتفقت أئمة المنجمة على أن النفس الناطقة قد تقوى على ردِّ آثار الأجرام العالية . فانَّ قوة الأجرام طبيعية ، وقوة النفس اختيارية . ومتى تأيَّد المختار بالقوة الالهيَّة ، المستعلية على الطبيعة المُسَخَّرَة ، أمكنه التَصَرُّفُ على مقتضاها ، كيف ما أوجبته قوته العاقلة ؛ وأنَّ التأثير الفلكي مقصور سلطانه على كلِّ مَنْ كان في أنحائه مُتَّبِعاً للمزاج الجسداني ، فأما من اتبع العقل فلا سلطان له عليه »[٤٧] .

وكما سلَّم أبو الحسن العامري بتأثير الأجرام السماوية في العالم الأرضي ، فقد سلَّم أيضاً بأثر القوى الخفية ، كالدعاء والرُّقى ، وأمثالها ، يقول : « السحر والطِّلَّسمات فن لا يستغنى عن معرفته ، فانه يتعلق بالمعاني الالهية ، والتأثيرات الروحانية . ولولا أنه شغل مرتفع قِدره عن مقتضى هذا الصنف لأوجبنا المبالغة في شرحه . وقد أودعنا تصنيفنا الملقب بـ«ـالارشاد لتصحيح الاعتقاد » من هذه الأبواب بقدر ما تنزاح به العلَّة ، وخصوصاً لمن كان الحق بغيته »[٤٨] . ومن المرجح ، في نظرنا ، أن يكون إقرار العامريِّ بالسحر مستنداً إلى ما قرره القرآن في المقام الأول ، بحيث يكون هذا التقرير أساس قبوله للرأي الأفلوطيني .

---

(٤٥) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ، ص ٧٩ .

(٤٦) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير ، ص ٣٢٦ من هذه النشرة .

(٤٧) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد ، ص٩٩ .

(٤٨) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير ، ص ٣٣٦ من هذه النشرة .

أما قوله بتأثير الأفلاك والأجرام السماوية في الأكوان الطبيعية ـ ومنها بدن الانسان ـ فراجع إلى اعتناقه المذهب الأفلاطونيّ المحدث الذي أذاع القول بأحكام النجوم في البيئة الاسلامية ، على يد طائفة من علماء الفلك والفلاسفة ، من أمثال أبي جعفر الخازن والنوشجاني ؛ ويحيى بن عدي ، وأبي سليمان المنطقي السجستاني ، وابن زرعة ، وابن الخمّار ، وغيرهم من فلاسفة القرنين الثالث والرابع الهجريين . ومن هنا وجد عيسى بن علي ـ وهو فيلسوف معاصر للعامري ـ نفسه مضطراً إلى كتابة رسالة في « إبطال أحكام النجوم » تناولت ، على حدِّ قوله ، « ما قد لَهَجَ به وجوهُ أهْلِ زمانـنا من النظر في الأحكام والنجوم »[49] . وقد حلّلنا في دراستنا لهذا الفيلسوف الجدل الكبير الذي دار حول المسألة ، وبيّنّا أنّ النقد الذي وجهه عيسى بن علي للقائلين بأحكام النجوم ينصرف ـ بصفة خاصة ـ إلى ما ذهب إليه أبو الحسن العامريّ . فاذا علمنا أن العامريَّ مكث في بغداد ، واتخذ له فيها مجلساً للتدريس ، وتناظر مع فلاسفتها ، صار من المرجَّح في نظرنا أن تكون رسالة عيسى بن علي في « إبطال أحكام النجوم » بعض ثمرات تلك المواجهة الفلسفية النقدية التي حظي بها فكر العامريِّ في بغداد ؛ وتعبيراً ـ في الوقت نفسه ـ عن نزعة سادت في ذلك العصر الذي تهيأت أجواؤه ـ بفعل عوامل شتى ـ لقبول المعارف « اللاعقلانية » ، سواء أكانت أفلوطينية محدثة أم صوفية متطرفة أم شيعية مغالية .

(د) النفس الانسانية :

تبنى العـامريُّ تصـور الأفلوطينية للنفس فقال : إنها « مستعلية على الطبيعة ، وسلطانها أنفذ من سلطان الطبيعة »[50] . وقد خلق الانسان من جوهرين متباعدين « أعني القالب والنفس » . أما النفس فجوهر « سماوي السِنْخ ، ولهذا ما يشتاق عند تكامله بالحكمة إلى العالم العلوي . والآخر ـ وهو القالب ـ أرضيُّ السنخ ، ولهذا ما يشتاق عند تكدُّره بالشهوة إلى العالم السفلي »[51] . ويتضح من هذا أن العامري قد أخذ بفكرة أفلوطين على أساس اتفاقها مع المنظور الاسلامي العام للنفس .

وقد ذهب أفلوطين ، فيما يتعلق بقوى النفس ، إلى القول بأن « نفس الانسان . .

---

(٤٩) عيسى بن علي : رسالة في إبطال أحكام النجوم، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، عمان، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني ، (١٩٨٧-٣٢)، ص١٣٣ . وانظر أيضاً دراستنا : «عيسى بن علي ـ سيرته وآرؤه الفلسفية»، المجلة العربية للعلوم الانسانية، الكويت، ١٩٨٨ .

(٥٠) أبو الحسن العامري: التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٢٢ من هذه النشرة.

(٥١) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص١٠٨.

ذات أجزاء ثلاثة : نباتية ، وحيوانية ، ونطقية »[٥٢]. وقال العامريُّ : إنَّ « القوى الطبيعية في الجـوهر الانسيِّ كالأساس للحيوانية . وأعني بالقوى الطبيعية : المغذِّية ، والمنمِّية ، والمولِّدة للمِثْل . وبمثله القوى الحيوانية هي كالأساس للانسان . وأعني بالقوى الحيوانية : الحسَّاسة ، والمتخيِّلة ، والمتكلِّفة للرياضة . . أما المغذِّية والمنمِّية والمولِّدة للمِثْل فتسمَّى نباتيةً ، وأما الحسَّاسة والمتخيِّلة ، والمتكلِّفة للرياضة ، فتسمَّى حيوانيةً »[٥٣]. ومن البيِّن أن تصور العامريِّ وأفلوطين لقوى النفس تصور أرسطي في أساسه . أما نظر العامريِّ إلى النفس باعتبارها جوهراً يتطلع إلى العالم العلوي فتصورٌ أفلوطينيٌّ ، يبدو أن انسجامه مع الروح الاسلامية كان علة أخذ العامريِّ به .

(هـ) الرجوع إلى الواحد :

تدور فلسفة أفلوطين حول مبدأ رئيس هو تحقيق الاتحاد بالواحد . ولا شك أن هذا المبدأ هو عينُ المبدأ الموجِّهِ لكثيرمن الاتجاهات الصوفية في الاسلام . ومن هنا أسبغ أفلوطين اليقينَ المطلقَ على « المعرفة الكشفية الاشراقية »[٥٤]. ولهذا مال الباحثون إلى « أن للتصوف مظاهر لا تنكر في هذا المذهب ، غيرأنه تصوف من نوع خاص ، فهوتصوف عقلي إن جاز هذا التعبير »[٥٥]. وبالمثل نجد أن فلسفة العامريِّ قد امتزجت بالتجربة الدينية من حيث هي تجربة روحية ـ صوفية . ومن الممكن أن نلتقي بهذه الحقيقة في « الأمد على الأبد » مثلما نلتقي بها في مؤلفاته الأخرى ، وبخاصة « الفصول في المعالم الالهية » ، و « النسك العقلي والتصوف الملِّي » ، الذي فصَّل ـ في المقالة الرابعة منه ـ القول في « رؤية النفوس الناطقة » ، وأثر ما يفيض عليها ، من العالم العلوي ، في أفعالها[٥٦].

يقـول العـامـريُّ : « إنَّ مَنْ لم يجرد سعيه لطلب الحكمة . . عاقه أحد الخيرات العـرضية . . عن لحاق الخير المحض الذي هو أولى الأمور به ، أعني الاحاطة بأشرف

(٥٢) د. عبدالرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ، الميمر الأول ، ص٢٠ .

(٥٣) أبو الحسن العامري : الفصول في المعالم الالهية ، ص٣٨٠ من هذه النشرة .

(٥٤) غسان خالد : أفلوطين رائد الوحدانية ، طـ١ ، منشورات عويدات ، بيروت ـ باريس ، ١٩٨٣ ، ص٢٦٨ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا ، غسان خالد : أفلوطين .

(٥٥) أفلوطين : التساعية الرابعة (المقدمة) ، ص٥٢ .

(٥٦) أبو الحسن العامري : القول في الأبصار والمبصر ، ص٤٢٤ من هذه النشرة . وقد نشرناه محققاً في مجلة «دراسات» ، الجامعة الأردنية ، المجلد الرابع عشر ، العدد السابع ، ١٩٨٧ ، ص ٤٩ ـ ٩٨ .

المعلومات »[٥٧]. وفي عبارة أخرى، فان الغاية القصوى للانسان هي معرفة « الأحدِ، الحقِّ » الذي هو « الخير المحض »، والتشبه به. يقول: « غاية سعي العبد الاتحاد بمولاه »[٥٨]. و « غيرُ بعيدٍ أن يكون الكمال المطلق [للانسان] هو أن يصير جوهره، بحسب السعي الاختياري، حكيماً، قادراً، جواداً، وهو أن يصير العبد ربانياً بالحقيقة »[٥٩].

إنَّ « الرجلَ الحكيمَ غيرُ حريصٍ على اللذات البدنية، كالجماع، والأطعمة، والثياب الفاخرة »، لذا فانه « يلتمس منها بالمقدار الذي يُضْطَرُّ اليه. وبالحريِّ أن يُبْعُدَ الاهتمام للرئاسة أو للمال.. [و] إذا أولع باستغزار المعلوم أيقن أنه متى حاول ذلك لزمه أن يجرد له الرويَّة والفكر، وأن يُصَيِّرَ النفس النطقية مباينةً للجسد ولما يتعاطاه الجسد. فهو إذاً يتكلف التبرؤ من الملاذ البدنية كلِّها، علماً منه بأنها شاغلةٌ عن مطلوبه، وعائقةٌ عن تحصيل غرضه. فهو إذاً يكون متجرداً في مساعيه لتنحية النفس المضيئة عن البدن المظلم بغاية ما أمكنه واقتدر عليه، مؤملا به الترقي إلى العالم النوراني الأبدي »[٦٠].

وهكذا فان تخليص النفس من أكدار الجسد المادي بداية الطريق الصاعد إلى الواحد. لكن « النفس لها طلب.. وآفتها استدبارها الجهة من أجل الكون في المهمة؛ وسبب آفتها الميل إلى الراحة واللذة. ونجحها استخلاص الجوهر من شوائب الكدورة. وفضيلتها أن توافق العقل والحكمة، وتخالف الهوى والشهوة.. وغاية كمالها أن تطَّلع على الخير بعين البصيرة »[٦١].

غير أن شحذ الهمة وتخليص النفس من أدران المادة لا يكفي للخلاص بل لا بُدَّ من العون الالهي والرحمة الربانية كما هو الحال في مقامات الصوفية. يقول العامريُّ: « سَلْ واهب العقل إضاءة العقل.. وابدأ بالأوَّلِ في إيثار الأَوْلَى، واعرف الأَوْلَى بايثار الأوَّلِ[٦٢]» فانَّ « العبد.. متى تمسك بوصاله وُفِّقَ بفيض الجود منه؛ ومتى وثق به لم يتَّهمه

---

(٥٧) أبو الحسن العامري: النسك العقلي والتصوف الملِّي، نقلاً عن مسكويه (أبي علي أحمد بن محمد): الحكمة الخالدة، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٣٧٠. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، مسكويه: الحكمة الخالدة.

(٥٨) أبو الحسن العامري: النسك العقلي والتصوف الملِّي، نقلاً عن مسكويه، الحكمة الخالدة، ص٤٣٩.

(٥٩) أبو الحسن العامري: النسك العقلي والتصوف الملِّي، نقلاً عن أبي حيان التوحيدي: المقابسات، ص٣٤٩-٣٥٠.

(٦٠) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص ٩٦.

(٦١) أبو الحسن العامري، النسك العقلي والتصوف الملِّي، نقلاً عن مسكويه: الحكمة الخالدة، ص ٣٥٨.

(٦٢) أبو الحسن العامري: النسك العقلي والتصوف الملِّي، نقلاً عن أبي حيان التوحيدي: المقابسات، ص ٣٤١. وانظر ايضاً، مسكويه: الحكمة الخالدة، ص٣٤٨.

في إيجابه ولا شكاه في حالاته . فاذاً المستزيد لمولاه غير واثق بفيض جوده ؛ وغير الواثق ليس بمستعدٍ له ولا مستسعدٍ بوصاله »[٦٣].

ويحدثنا العامريُّ عن المقامات ، فيقول : إنَّ « مراتب العبودية . . أربع : أوَّلها رتبة المتَّقين وهي من نتائج الخوف . والثانية رتبة المحسنين وهي من نتائج الرجاء . والثالثة رتبة الأبرار وهي من نتائج المحبة . والرابعة رتبة الصالحين وهي من نتائج الاخلاص »[٦٤]. وتتخلل هذه « المقامات » أحوال شتَّى ، فـ«ـفراق العبد للمولى يكون على صورٍ أربع وهي : القطع ، والطرد ، والخسر ، والحجب »[٦٥]، وكلُّها ناجمةٌ عن عدم إخلاص النيَّة في التوجُّه للواحد . ومن هنا يعرض لما يعتري القلب من شواغل ، فيقول : إنَّ « أفعال القلوب أربعة : أولها الزيغ ، ثم الرين ، ثم الغشاوة ، ثم الختم »[٦٦].

ومن الضروري أن ننبه القارىء إلى أهمية النصوص المنقولة عن « النسك العقلي والتصوف المليّ » في التعرُّف على التجربة الصوفية التي توَّج بها العامريُّ مذهبه الأفلاطونيَّ المحدث . فقد جعل الغاية النهائية للانسان ـ في هذا الكتاب ـ معرفة « الأحدِ ، الحقِّ » ، بحيث يعمل على « الاتحاد بمولاه »[٦٧]. وعندئذ تسقط الطبيعة الانسانية كما تسقط قشور الثمرة أو لنقل تتلاشى إذ تتحول إلى طبيعة الهيَّة . فـ«ـالكمال المطلق للانسان هو أن يصير جوهره حكيماً ، قادراً ، جواداً ، وهو أن يصير العبد ربانياً بالحقيقة »[٦٨]. وواضح من هذا أن الغلبة في هذه التجربة الصوفية هي للعناصر الأفلوطينية ؛ وأن المفاهيم الاسلامية المتصلة بـ«ـالرجوع إلى الله » و« التقشف » و« الاعتدال في التماس اللذات » ، ومقامات الصوفية ، وأحوالهم ، كانت بمثابة الأرضية المشتركة التي التقى فوقها فكر العامريِّ المسلم بالعناصر الأفلوطينية ، فاقتبس منها قدراً يتجاوز ما تسمح به الروح الاسلامية الصحيحة .

لقد سبق لأفلوطين أن قال : إنَّ « الواحد » موجودٌ فينا على نحوٍ ما ، ومن ثَمَّ فان الارتداد إلى الذات و« التأمل » وسيلة النفس في الوصول إلى « الواحد » . فاذا ما صحت هذه التجربة واكتملت ، وبلغت النفس المرتبة النهائية في الطريق الصاعد ، أدركت أن

---

(٦٣) أبو الحسن العامري: النسك العقلي والتصوف المليّ، نقلاً عن مسكويه: الحكمة الخالدة، ص٣٥٦.

(٦٤) أبو الحسن العامري: النسك العقلي والتصوف المليّ، نقلاً عن مسكويه: الحكمة الخالدة، ص٣٥٠. وانظر ايضاً، التوحيدي : المقابسات، ص٣٤٣-٣٤٤.

(٦٥) أبو الحسن العامري: النسك العقلي والتصوف المليّ، نقلاً عن أبي حيان التوحيدي: المقابسات، ص ٣٤٥.

(٦٦) أبو الحسن العامري: النسك العقلي والتصوف المليّ، نقلاً عن أبي حيان التوحيدي: المقابسات، ص ٣٤٧.

(٦٧) غسان خالد: أفلوطين، ص ٢٦٢.

(٦٨) غسان خالد: أفلوطين، ص ٢٦٤-٢٦٥.

معرفتها بالواحد هي الغاية القصوى والحقيقة النهائية ؛ و « أنَّ ما تستشعره . . متميِّز عن كلِّ ما سبق لها أن عرفته من حالات البهجة في حياتها ، وأسمى منه ، لأنه الفرح في حدِّه الأقصى »[٦٩]. وقد تحدث العامريُّ ، بالفعل ، عن « مراتب العبودية » مازجاً فيها بين مقامات التصوف الاسلامي وأحواله وبين مراتب الطريق الأفلوطيني الصاعد .

ويلاحظ من جهةٍ أخرى أن الطريق الصاعد عند أفلوطين قد تجسَّد في ممارسة الفضائل على نحو يقرِّب الذات البشرية من طبيعة الواحد . فعندئذ يتحقق الحضور الالهي في الانسان ، باشراق النور الربَّانيِّ فيه ، حتى يصير شبيهاً بالاله نفسه . وذهب بعض الدارسين إلى أن هذا النوع من الاتحاد بالله لا ينطوي ـ في فلسفة أفلوطين ـ على زوال الذات البشرية ، فهو « غيبوبة شعورية لا عدمية وجودية . . فلا يضيع الانسان في الذات الالهية كما يعتقد بعضهم ، ولا يضيع الأحد في الانسان »[٧٠]. وكذلك الحال عند العامريِّ الذي رأى أنَّ « غاية سعي العبد الاتحاد بمولاه »[٧١] حيث يصل إلى كماله المطلق و « هو أن يصير جوهره . . حكيماً ، قادراً ، جواداً . . ربانياً بالحقيقة »[٧٢].

(و) ـ دور الحس والعقل في عملية الادراك :

ميَّزت الأفلاطونية المحدثة بين عالم الهيولى ، والبدن ، والحس ؛ وبين عالم النفس ، والعقل . فالحواس آلات جسمانية تدرك ما يماثلها من الأجسام في عالم الهيولى ، فادراكها يكون للجزئيات . أما العقل فانه ينتمي إلى عالم النفس السماوية السنخ ؛ ومن ثم فانه «يبصر» الكليَّ . ومن هنا جاء في كتاب « الخير المحض » أن « الأشياء الجسمانية مع العقل عقلية ، والأشياء العقلية في العقل عقلية . . لأنه إنما يدرك الأشياء بنوع جوهره ؛ وهو أنه عقل »[٧٣]. فالأشياء الحسِّية مركبة والكليات بسيطة . ومن ثم فان الحسَّ يدرك الأولى بينما يدرك العقل الثانية .

---

(٦٩) ابو الحسن العامري : النسك العقلي والتصوف الملِّي ، نقلاً عن مسكويه ، الحكمة الخالدة ، ص٤٣٩ .

(٧٠) ابو الحسن العامري : النسك العقلي والتصوف الملِّي ، نقلاً عن «المقابسات» ، ص٣٤٩ـ٣٥٠ . وربما يكون من النافع أن نلفت نظر القارىء إلى احتمال كون العامري أحد أفراد الجماعة الصوفية التي أشار اليها التوحيدي في كتابه (الاشارات الالهية ، تحقيق د. وداد القاضي ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص١٢٦ بخاصة) . فقد كان ، كما ذكر التوحيدي نفسه ، (الامتاع والمؤانسة ، ج٣ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٥٣ ، ص٩١ـ٩٤) شيخاً صوفياً يجول في منطقة نيسابور حوالي عام ٣٧٠هـ .

(٧١) أبو الحسن العامري : النسك العقلي والتصوف الملِّي ، نقلاً عن مسكويه ، الحكمة الخالدة ، ص٤٣٩ .

(٧٢) أبو الحسن العامري : النسك العقلي والتصوف الملِّي ، نقلاً عن أبي حيَّان التوحيدي : المقابسات ، ص٣٤٩ـ٣٥٠ .

(٧٣) برقلس : «كتاب الخير المحض» ، في ، د. عبدالرحمن بدوي (محقق) : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، ط٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٧ ، ص١١ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، برقلس : كتاب الخير المحض .

ويقول العامريُّ في هذه المسألة : إنَّ « ما هو أكثر تركيباً فالحسُّ أقوى على إثباته ، وما هو أقلّ تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته »[٧٤]. و « الحسُّ محطوطٌ عن سماء العقل ، والعقلُ مرفوعٌ عن أرض الحسِّ . فمجال الحسِّ في كلِّ ما ظهر بجسمه وعَرَضِهِ ، ومجال العقل في كلِّ ما بَطُنَ بذاته وجوهره »[٧٥]. و « العقل قد يتصوَّر الأشياء الحسِّية حسب ما يتصوَّر الأشياء العقلية ، الا أنه يتصور الحسِّيات . . بنوع الجوامع الكلِّية . فهو إذاً يتصورها بنوع جوهر نفسه ، أعني أنه يدركها إدراكاً عقلياً »[٧٦].

(ز) الكيفيات الجسمانية :

اعتبر أفلوطين ، وبتأثير رواقي أصلاً ، أنَّ « الضوء كيفيٌّ . والكيفيات لا تقوم بأنفسها لكن في غيرها لأن الكيفيات محمولة . فان كان الضوء كيفياً والكيفية محمولة اضطر الضوء إلى أن يطلب له حاملا جرميا يكون فيه »[٧٧]. ويقول أبو الحسن العامريُّ في رسالته « قول في الأبصار والمبصر » : إنَّ « اللون في ذاته إحدى الكيفيات الجسمانية »[٧٨].

وهكذا نرى أن فلسفة أبي الحسن العامريِّ تتضمن على نحو صريح للغاية عناصر كثيرة من الأفلاطونية المحدثة . وتحملنا هذه النتيجة - في ضوء ما سيكشف عنه الجزء الثاني من هذه الدراسة - على القول بأن العامريَّ هو من أبرز الفلاسفة المسلمين الذي نهلوا من معين الفلسفة الافلاطونية المحدثة . ومن ثم ربما يكون من المناسب أن نعيد النظر في المكانة التي أعطيناها - قبل اكتشاف مخطوطات العامريِّ - لفلاسفة القرن الرابع الهجري ، من أمثال أبي سليمان المنطقي السجستاني ، وأبي حيان التوحيدي ، وأضرابهما .

---

(٧٤) أبو الحسن العامري : «قول في مبادىء العلم»، نقلاً عن أبي حيَّان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة، ج٢، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٣، ص٨٥-٨٦.

(٧٥) أبو الحسن العامري : «قول في قوى النفس»، نقلاً عن أبي حيان التوحيدي : المقابسات، ص١٧١.

(٧٦) أبو الحسن العامري : الفصول في المعالم الالهية، ص٦.

(٧٧) الورقة (١٠) في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي ، بمكتبة بودلي باكسفورد. (١١)، ص١٩٢.

(٧٨) أبو الحسن العامري : القول في الأبصار والمبصر، ظ/٤.

مقارنة نص
كتاب برقلس « الخير المحض »
بنص كتاب
العامري « الفصول في المعالم الالهية »

لكتاب برقلس «الايضاح في الخير المحض» حكاية طويلة في الثقافتين العربية ـ الاسلامية، والأوروبية ـ اللاتينية. فقد عرفت الأخيرة هذا الكتاب باسم «كتاب في العلل: Liber de Causis، وقد نقله إلى اللاتينية جيرهارد الكريموني ما بين عام ١١٦٧م وعام ١١٨٧م (القرن السادس الهجري). ونسب الكتاب يومئذ إلى أرسطوطاليس.

ولكن حين ترجم جيوم دي ميربكه، كتاب برقلس «عناصر الثيولوجيا» من اليونانية إلى اللاتينية، أدرك الأكويني أنَّ كتاب « الخير المحض » مأخوذ من كتاب « عناصر الثيولوجيا »، فقال: « يوجد في العربية كتاب يسمَّى عند اللاتين باسم « في العلل ». ومن المؤكد أنه مترجم عن العربية ولا يوجد في اليونانية. ومن هذا يظهر أن أحد الفلاسفة العرب قد استخلصه من كتاب أبرقلس هذا، لأن كلَّ ما هو متضمن في هذا الكتاب وارد في ذلك الكتاب على نحو أوسع جداً وأكثر تفصيلاً »[٧٩].

وهكذا حُلَّت المسألة الخاصة بالأصل الذي استمد منه كتاب « في العلل » أو « كتاب الايضاح في الخير المحض ». لكن السؤال الذي طرح نفسه عندئذ هو التالي: من الذي صنع هذا « التلخيص »، وانتزعه من كتاب برقلس « عناصر الثيولوجيا »؟. لقد كان هذا « التلخيص » موجوداً « في اللغة الأرمنية، وفيها لا يقل عن أربع ترجمات عربية. ولا ريب أن الاضافات اليه، والتي تمت على يد ألبرت ماجنوس، قد احتوت على مادة أخرى استمدت بصورة رئيسية من « عناصر الثيولوجيا »، عبر نسخة عربية »[٨٠].

---

(٧٩) يقول توما الأكويني:

«Videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro procuil (sc. t' El. Th.) excerptus, praesertim quia ominia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo».

ويرجع هذا التعليق على «كتاب العلل» إلى الفترة ما بين عام ١٢٦٨م وعام ١٢٧١م. نقلاً عن:

Dodds (E.R.): The Elements of Theology, A revised text, second Edition, Oxford ,at the clarendon press, 1963, the preface, p.xxx

وانظر أيضاً، د. عبدالرحمن بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧، ص٦ (المقدمة).

(٨٠) Ibid, F. P. xxx.

افترض الباحثون ، في الغرب ، أن صاحب « التلخيص » لا يخرج عن واحد من ثلاثة : ابن داود اليهودي ، أو أبي نصر الفارابي ، أو مؤلِّفٍ قبل العصر الاسلامي . وقد عرض د. عبدالرحمن بدوي للدراسات التي أخذت بهذه الافتراضات ، وفنّدها ، فقال :

لقد « قام الأب مانويل ألونسو اليسوعي الاسباني فنشر أربعة أبحاث حول هذا الموضوع في مجلة « الأندلس »[٨١] .. وانتهى إلى ثلاثة أمور. **الأوّلُ** أن كتاب «الخير المحض» قد كتب « باللغة العربية كما تدلّ على ذلك مختلف الكلمات العربية الباقية في الترجمة ، وشواهد أخرى يمكن تبيُّنها . ولهذا قال القديس توما إنه وُجِدَ في العربية ولم يوجد في اليونانية »[٨٢] . **والثاني** أنَّ النصَّ العربيَّ ليس من وضع الفارابي ، على الرغم من الأفكار المشتركة بينه وبين كتاب « عيون المسائل » و « السياسة المدنية » و « المدينة الفاضلة » . **والثالث** «أنَّ العرب لم يعرفوا كتاب «عناصر الثاؤلوجيا» لبرقلس قبل كتاب «الخير المحض» ، وأن هذا الأخير إنما أُلِّفَ حوالي منتصف القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) ، وأنه لا يمكن أن ينسب تصنيفه الا إلى ابن داوود المسمَّى أيضاً خوان الاسباني »[٨٣] .

ويجهد الدكتور عبد الرحمن بدوي في نقض الدعوى السابقة ، فيستشهد بعبارة من إلهيات « الشفاء » يذكر فيها ابنُ سينا « الخيرَ المحضَ » ، ثم يقول : إنَّ هذه الصيغة اللفظية ، أعني « عبارة « الخير المحض » للدلالة على الله الواحد ، **الأوّل**، كانت مألوفةً في الفلسفة الاسلامية في أواخر القرن الرابع أو أوائل الخامس الهجري »[٨٤] . كما يدلِّل على فرضيته بذكر ابن النديم لمؤلَّف أبرقلس « كتاب الخير الأوّل » . وبما أن ابن النديم وضع « الفهرست » سنة ٣٧٧هـ/ ٩٨٧م، فالمسلمون قد عرفوا الكتاب معرفةً ما خلال القرن الرابع الهجري .

أما «عناصر الثاؤلوجيا» ، وهو الأصل الذي اشْتُقَّ منه «كتاب الخير المحض» ، فلا يوجد ، في نظر الباحثين جميعاً ، دليلٌ واحد على أنه قد ترجم إلى العربية ؛ كما لا يوجد ما يدلُّ قطعاً على أنه لم يترجم اليها . ومع أن الفارابي وابن سينا قد تأثرا بروح هذا الكتاب ، فان أيّاً منهما لم يذكره أو يذكر مؤلفه . إنَّ « **أقدم المصادر العربية التي ذكرته . . فيما نعلم حتى الآن . . ونقلت عنه فصولاً وجملاً بحروفها هو عبد اللطيف بن يوسف**

(٨١) د. عبدالرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب، المقدمة، ص١٠ .
(٨٢) د. عبدالرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب، المقدمة، ص١١-١٢ .
(٨٣) د. عبدالرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب، المقدمة، ص١٣-١٤ .
(٨٤) د. عبدالرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب، المقدمة، ص١٤ .

البغدادي[85]». و« النص الذي نقل فيه عبد اللطيف البغدادي عن كتاب «الخير المحض» هو «كتاب في علم ما الطبيعة» كما ورد اسمه في مخطوط تيمور (رقم ١١٧ حكمة ، بدار الكتب المصرية بالقاهرة)[86] . . ». ويَسْتَدِلُّ الباحثُ من هذه الواقعة على أن الكتاب لم يوضع في اسبانية ؛ ولم يضعه يهوديٌّ عاش في دار الحرب وأصبح بعد اعتناقه الكاثوليكية أسقفا ، وكان نشاطه منصباً على الترجمة من العربية إلى اللاتينية[87] . ويخلص من هذا كلِّه إلى القول : بـ«ـأن الذي استخلص هذا الكتاب من «عناصر الثاؤلوجيا» لأبرقلس هو أحد تلاميذه ، أو أحد رجال الأفلاطونية المحدثة المتأخرين ، ونسبه إلى أبرقلس نفسه»[88].

بقيت مشكلة أخرى دون حَلٍّ وهي : مَنْ الذي ترجم الكتاب إلى العربية؟ . يقول د. بدوي « يغلب على ظنِّنا أنه لا بد أن يكون أحد كبار المترجمين المتمكِّنين من اللغة العربية ، ونترجَّح هنا بين اسحق بن حنين وبين أبي علي عيسى بن زرعة ، إذ أسلوبه أقرب إلى أسلوب كليهما »[88].

وذهب الباحث ـ في معرض تفنيده للرأي الذي نسب كتاب « الخير المحض » إلى ابن داوود اليهودي ـ إلى القول بأن « المشاكل الفليولوجية التي من هذا النوع لا يحلُّها التحليل الباطن ، بقدر ما تحلُّها الأدلة النقلية الخالصة . ومهما أوتي المرء من براعة في التحليل الباطن للنصوص ، فان عمله الهائل هذا يظلُّ تحت رحمة أقلِّ خبر صحيح يأتي به مصدر تاريخي موثوق به . . وهذه حكمة اكتسبناها من تجاربنا . . نعدُّها من أثمن ما نحرص عليه ، وندعوا الباحثين الا يسرفوا في طريقة التحليل الباطن للنصوص من أجل معرفة مصدرها أو صاحبها الحقيقي ، بل يتريَّثوا حتى تكشف لهم الوثائقُ الجديدةُ ـ وما أكثر ما يكتشف منها كلَّ يوم . . عن الأدلة النقلية التي توضح الحقائق التاريخية »[89].

خلاصة القول إنَّ د. بدوي يرى أن عبارة « الخير المحض » قد عرفت « في أواخر القرن الرابع أو أوائل القرن الخامس الهجري » ؛ وأن أقدم باحث عربي ذكر « كتاب الخير المحض » ، ونقل بعض نصوصه هو عبد اللطيف بن يوسف البغدادي . ويرجِّح أن يكون مترجم كتاب الخير المحض إلى العربية هو « اسحق بن حنين » أو « عيسى بن زرعة » .

(٨٥) د. عبدالرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، المقدمة ، ص٢١ .
(٨٦) د. عبدالرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، المقدمة ، ص٢٣ .
(٨٧) د. عبدالرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، المقدمة ، ص٢٨-٢٩ .
(٨٨) د. عبدالرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، المقدمة ، ص٣٠ .
(٨٩) د. عبدالرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، المقدمة ، ص١٠ .

لقد ذهب باحث غربي معاصر ، في معرض حديثه عن هذا الكتاب ، إلى القول «بأنَّ الكتاب العربي الأصلي الذي طبعه باردنهفر Bardenhewer مع ترجمة ألمانية قد صُنِّفَ من قِبَـل كاتب مسلم في القرن التاسع »[٩٠] الميلادي . وبيَّن المستشرق الألماني جيرهارد إنـدرس أنَّ أجزاء من كتاب برقلس « عناصر الثيولوجيا » قد نقلت « إلى اللغة العربية مرتين ، واشتهر [المنقول] في إحدى المرتين باسم « الايضاح في الخير المحض » ؛ ولم يكن هذا ترجمة حرفية للأصل اليوناني بل كان تلخيصاً مع زيادات ، وتبديلات ، وشروح »[٩١]. « وقبل بضع سنوات اكتشفت ترجمة عربية أخرى ، لهذا الكتاب ، تحتوي على عشرين فصلاً من الأصل اليوناني »[٩٢]. منسوبة « إلى الاسكندر الافروديسي بدلا من نسبتها إلى برقلس »[٩٣].

وقد اتضح « أن مقتطفات كتب برقلس . . أقرب ما تكون صلةً بطائفة من الكتب الفلسفية ، التي ترجمت إلى العربية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري ، وتكاد تتفق مصطلحاتها ، وأسلوبها ، مع مجموعة من التراجم عن اليونانية ، ترجمت لفيلسوف العرب أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (المتوفى حوالي ٢٥٠هـ) ، وقد انتفع بها واقتبس منها في كتبه »[٩٤].

وذهب هذا الباحث إلى أن « كتاب الايضاح في الخير المحض » الذي نشره د. بدوي يشترك مع نصوص برقلس التي نشرها هو في الأسلوب والمصطلح . « ومن ناحية أخرى نجد فروقاً واضحة بينهما »[٩٥]. ويُسْتَدَلُّ من ذلك على « أن كتاب الايضاح في الخير المحض ، والعشرين فصلاً المكتشفة حديثاً ، وإن كانا في الواقع قد ترجما إلى العربية في نفس الفترة ، وفي نفس الوسط العلمي ، الا أن مترجمها لم يكن واحداً »[٩٥]. ومن هنا يميل - في ضوء التحليل الفليولوجي للفصول العشرين - إلى القول « بأن الصلة الوثيقة بينها وبين تراجم ابن البطريق وابن ناعمة تكاد تقطع بأن أحدهما هو مترجم هذه النصوص »[٩٦]. ومع اتفاق

(٩٠) Dodds (E.R.): The Elements of Theology, the preface, p xxx

(٩١) جيرهارد إندرس : مقتطفات من كتاب برقلس الأفلاطوني (مبادىء الالهيات) ، المعهد الالماني للأبحاث الشرقية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧٣ ، المقدمة ، ص (ح) . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، إندرس : مبادىء الالهيات .

(٩٢) إندرس : مبادىء الالهيات ، المقدمة ، ص (ح).

(٩٣) إندرس : مبادىء الالهيات ، المقدمة ، ص (ح - ط).

(٩٤) إندرس : مبادىء الالهيات ، المقدمة ، ص (ط).

(٩٥) إندرس : مبادىء الالهيات ، المقدمة ، ص (ى).

(٩٦) إندرس : مبادىء الالهيات ، المقدمة ، ص (ي).

النصّ مع الأصل اليوناني فان هناك « زياداتٍ ، وتعليقاتٍ ، ليس لها ما يقابلها في النصّ الأصلي . . وبعض هذه الاضافات زيدت لتوضيح الأصل وتبيينه . ولكن هناك غيرها من الاضافات التي تؤوِّل كلامَ المؤلِّف ، وتذهب به وجهة جديدة ، وتُعَدِّلُ فيه بل قد تنقضه وتعارضه . ولنا أن نفترض أن هذه الاضافات وتلك التعديلات ، لم يأت بها المترجم العربي من تلقاء نفسه ، بل إنه كان قد وجد هذه الفصول ، المقتطفة على هذه الصورة المنقَّحة والمتوسَّع فيها ، في أصولها اليونانية »[٩٧] .

يَرُدُّ إندرس هذه التعديلات ـ بالإضافة والحذف ـ إلى فيلسوف مسيحي حاول أن يوفق كلام برقلس مع المعتقدات التي كان يدين بها هو. ويرى أنَّ « هذا الافتراض له شواهده وأدلته »[٩٨] في الفصول العشرين . فبينما يذهب برقلس إلى أن « العلة الأولى فوق كلِّ علمٍ » يقول النصُّ المنقَّح إنَّ علم العلَّة الأولى هو « السبب في كلِّ ذوي العلم » . وقد عثر الباحث على هذا الرأي « في مقالٍ لاصطفان الرومي الذي عاش حوالي ٦٠٠ ميلادية ، وكان تلميذاً للفيلسوف المسيحي اليوناني يحيى النحوي . . وقد فرَّق منقّح الكتاب ، كما فعل يحيى ، بين فعل العلَّة الأولى ألا وهو إبداع الأشياء من لا شيء وبين فعل الطبيعة وهو الاستحالة وتغير الأشياء المخلوقة »[٩٩] .

وهكذا نجد مرة أخرى أنَّ البحث المستمر قد حَلَّ مشكلة صاحب النصّ : إنَّ ما أثبته إندرس ، على وجه التحديد ، هو أن اصطفان الرومي هو مترجم نصّ « الخير المحض » الذي نشره . لكن نصَّ « الخير المحض » الذي نشره د. عبدالرحمن بدوي مختلف ، على كل حال ، عن النصِّ الذي نشره إندرس . ومن ثم يظلُّ السؤال عن مترجم النصِّ إلى العربية قائماً ، ويظلُّ السؤال حول ما إذا كانت هذه الترجمة سابقة أو لاحقة للأخرى مطروحاً .

سنثبت في هذه الدراسة ، بالدليل القاطع ، أنَّ نصَّ « كتاب الخير المحض » الذي نشره د. عبدالرحمن بدوي كان معروفاً وذائعاً في العالم الاسلامي في أواخر القرن الثالث الهجري أو بداية القرن الرابع ، بدليل النقول الحرفية أحياناً والشارحة له أحياناً أخرى . وتؤلف هذه النقول في مجموعها نصَّ كتاب « الفصول في المعالم الالهيَّة » .

وسنثبت أيضاً أنَّ كتاب « الفصول في المعالم الالهيَّة » هو أوَّل وأقدم نصٍّ إسلاميٍّ

---

(٩٧) إندرس: مبادىء الالهيات، المقدمة، ص (يا).

(٩٨) إندرس: مبادىء الالهيات، المقدمة، ص (يب).

(٩٩) إندرس: مبادىء الالهيات، المقدمة، ص (يب).

يتضمن فصولاً وجملاً بحروفها ؛ وليس الأمر كما ذهب د. بدوي حين قال إن أقدم المصادر الاسلامية التي نقلت عن كتاب برقلس « الخير المحض » هو كتاب عبداللطيف البغدادي « في علم ما بعد الطبيعة » . كما يتبيّن في ضوء الواقعة السابقة - والتي سنثبتها تواً من خلال النصوص المقارنة - أنّ دعوى الونسو اليسوعي المتعلقة بنسبة كتاب « الخير المحض » إلى ابن داود المسمّى خوان الاسباني ؛ وكونَ الكتاب قد أُلّفَ حوالي منتصف القرن السادس الهجري قد انهارت تماماً بعثورنا على نصٍّ إسلاميٍّ ينتمي إلى نهاية القرن الثالث أو بداية الرابع الهجري ، ويتضمن نصوصاً من كتاب « الخير المحض » .

ولنجعل النصوص الأفلاطونية المحدثة في كتاب « الفصول » واضحةً للقارىء ، كمّاً وكيفاً ، فقد رأينا أن نعرضها في صورة متقابلة . ولا شك أن هذه المقارنة هامة ، لا سيما وأن كتاب « الخير المحض » مقسّمٌ في النصّ العربيّ إلى واحد وثلاثين فصلاً ، بينما تتألف « الفصول في المعالم الالهيّة » من عشرين فصلاً . وسيكون من السهل على القارىء أن يتبينّ خلال المقارنة الفصول التي أغفلها العامريُّ ، ومدى التزامه بترتيب الفصول الوارد في كتاب « الخير المحض » .

الفصول في المعالم الالهية	كتاب الخير المحض
أولاً - الفصل الأول :	الفصل الأول :
المعاني الذاتية . . كلُّ ما كان منها أسبق ذاتاً في الوجود فانه يكون أعمَّ فيضانا . . من الذي يتلوه .	كلُّ علة أولية فهي أكثر فيضاً على معلولها من العلة الكلّية الثانية .
ومثاله أن الجوهرية، والجسمية، والحيوانية، والناطقية، لما كانت كلُّها موجودة في الجوهر الانسيُّ، ثم كانت الجوهرية أسبق ذاتاً من الجسمية ، وكانت الجسمية أسبق ذاتاً من الحيوانية ، وكانت الحيوانية أسبق ذاتاً من الناطقيّة . .	ونحن ممثّلون ذلك بالإنّـيَّة، والحي، والانسان. وذلك أنه ينبغي أن يكون للشيء إنّـيَّة أولا، ثم يكون حيّاً، ثم إنساناً. فالحي هو علة الانسان القريبة، والإنّـيَّة هي علته البعيدة . . (و) الإنّـيَّة أشدُّ علة للانسان من النطق . .

فمن الواجب أن تكون الجوهرية أعمَّ فيضاناً من الجسمية، وأشدَّ لزوماً.. لأن المسبوق من المعنيين لن يوجد الا بوجود السابق، والسابق منها قد يوجد بلا وجود المسبوق.

فقد بان ووضح أن العلة الأولى البعيدة أكثر إحاطة، وأشدُّ علة للشيء من علته القريبة.. وذلك أن العلة الثانية إذا فعلت شيئاً أفاضت العلةُ الأولى، التي فوقه، على ذلك الشيء من قوتها، فتلزمه لزوماً شديداً وتحفظه.. فقد بان ووضح أن العلة الأولى.. تفيض قوتها عليه وتحفظه.

ثانياً ـ الفصل الثاني:

مراتب الأشياء في حقيقة الوجود تفتنُّ إلى خمسة: موجود بالذات، وهو فوق الدهر وقبله.. (و) هو الباري تعالى.

الفصل الثاني:

كلُّ إِنِّـيَّة بحق إما أن تكون أعلى من الدهر وقبله.. (و) هي العلة الأولى، لأنها علة له.

وموجود بالابداع، وهو مع الدهر وقرينه.. (و) هو العلم والأمر.. وقد يعبِّر عن «العلم» عند الفلاسفة بلفظ «العقل الكلِّي».

وإما مع الدهر.. (و) هي العقل، لأنه الإِنِّـيَّة الثانية.

• وموجود بالخلق، وهو بعد الدهر وقبل الزمان.. (و) هو العرش واللوح.. ويعبِّر عن «اللوح» بلفظة «النفس الكلِّية»، ويعبِّر عن «العرش» بلفظة «الفلك المستقيم» و«فلك الأفلاك».

وموجود بالتسخير وهو مع الزمان وقرينه.. (و) هي الأفلاك الدائرة والأجرام الأوَّلية.

وإما بعد الدهر وفوق الزمان.. (و) (هي) النفس.

وموجود بالتوليد، وهو بعد الزمان وتلوه. . (و) هو جميع ما يتكوَّن من الأسطقسات الأربعة.

ثالثاً ـ الفصل الثالث :

النفس الكلِّية. . توجد منتظمة بخواص ثلاثة : خاصِّية إلهيَّة، وخاصِّية عقلية، وخاصِّية ذاتية.

فأما بحسب الخاصِّية الالهيَّة فانها تدبِّر الطبيعة الكلِّية.

وأما بحسب الخاصِّية العقلية فانها تعلم الأشياء بحقائقها.

وأما بحسب الخاصِّية الذاتية فانها تعطي الأجسام الطبيعية الآلية صورة ونسبيا.

وإنما قلنا إنها قد فازت بشرف الخصوصية الالهيَّة لأن ذات الباري. . وحده، ذات تطيعه الموجودات كلُّها بحسب استيلائه عليها.

فقد أفادت النفس من خالقها خاصِّية التدبير.

الفصل الثالث :

كلُّ نفس شريفة فهي ذات ثلاثة أفاعيل : فعل نفساني، وفعل عقلي، وفعل إلهي.

فاما الفعل الالهي فانها تدبِّر به الطبيعة بالقوة التي فيها من العلَّة الأولى.

وأما فعلها العقلي فانها تعلم الأشياء بقوة العقل التي فيها.

وأما الفعل النفساني فانها تحرك الجرم الأوَّل، وجميع الأجرام الطبيعية، لأنها هي علة حركة الأجرام وفعل الطبيعة.

وإنها فعلت النفس هذه الأفاعيل لأنها مثال من القوة العالية.

وذلك أن العلَّة الأولى أبدعت إنِّيَّة النفس بتوسط العقل، ولذلك صارت النفس تفعل فعلاً الهياً.

لأن الأوَّل الحقَّ، بخلقه إياها، قد صيَّرها كالبساط المستعد لتأثير العقل فيها.

فلما أبدعت العلَّةُ الأولى إنِّـيَّةَ النفس صيَّرتها كبساط[100] العقل، يفعل العقلُ فيها أفاعيله.

فقد ظهر أن من خاصية النفس أن توجد محيية للجسم الطبيعي، ومدبِّرة لقواه الطبيعية.. مع التيقن بأنها قد تصورتها على نهاية صدقها.

لهذه العلة صارت النفس تحرك الأجسام، فان من خاصَّة النفس أن تحي الأجسام.. وتسددها أيضاً إلى الفعل الصواب.

رابعاً ـ الفصل الرابع:

الفصل الرابع:

الاحاطة بالموجودات كلِّها هي من الخصوصية الالهيّة.

إن أوَّل الأشياء المبتدعة الإنِّـيَّةُ، وليس من ورائها مبتدَع آخر. ولذلك صارت أعلى الأشياء المبتدَعة كلِّها.

ثم تلك الصور بعينها قد توجد في جوهر النفس.. بحسب التجزىء والتكثُّر. ولهذا ما قيل إنَّ الصور العقلية متناهية من جهة.. وغير متناهية من جهة.

الإنِّـيَّةُ المبتدَعة ـ وإن كانت واحدة ـ فانها تتكثَّر، أعني أنها تقبل التكثُّر. وإنما صارت كثيرة لأنها، وإنْ كانت بسيطة.. فانها مركبة من نهاية ولا نهاية.

يفيض على جوهر العقل الكلِّي.. الصور العقلية، على أوسع جهة، وأشدِّ كلِّية.

كلُّ ما كان (من المبدَعات) يلي العلة الأولى فهو عقل، تام، كامل.. وسائر الفضائل والصور العقلية فيه أوسع وأشدُّ كلِّيةً.

(١٠٠) صححها د. بدوي إلى «كسياق» وقال في الهامش إن تصحيح الكلمة إلى «كبساط» لا داعي له. وواضح أن في نصِّ عبارة العامريِّ ما يدعم القراءة الأخرى التي عدل عنها.

الصور. وإن حصلت متكثّرة، فانها لا تتباين كمباينة الأشخاص، بل تتحلّ من غير تفاسد، وتفترق من غير تباين.

الصور. وإن اختلفت فانها لا يتباين بعضها من بعض، كمباينة الأشخاص. وذلك أنها تتّحد من غير تفاسد، وتتفرّق من غير تباين.

كلّما كانت النفس أزكى فانها تكون على التصور الأبسط أقدر، وتكون على التأثير أقوى؛ وذلك بقربها من العقل الكلّي. وكلّما كانت أضعف وأوهى فانها تكون أحوج إلى.. الصور البسيطة.

الأنفس التي تلي العقل تامة، كاملة.. وكلُّ نفس تقبل من العقل قوةً أكثرَ فهي على التأثير أقوى..
وما كان منها قوةُ العقل فيه أقلُّ، يكون في التأثير دون الأنفس.

خامساً ـ الفصل الخامس:

الفصل السادس:

العقل جوهر لا يتجزأ، لأنه ليس بجسم، ولا بِعِظَمٍ.

العقل جوهر لا يتجزأ، وذلك أنه.. ليس بِعِظَمٍ، ولا بجسم..

لن يجوز أن يكون قوام العقل بالزمان، لأن الصور الموجودة فيه.. ليست هي بزمانية بل هي فوق الزمان، أعني أنها كلّها متعلقة بالدهر.

ليس العقل داخلا تحت الزمان بل هو مع الدهـر.

[العقل] لو أنه كان عِظَماً، أو جسماً، لكان أحد طرفيه، لا محالة، مبايناً للآخر. ولو أنه كان كذلك، لكان بصورة الجسماني الممدود، ممتداً معه على مقداره.

[العقل شيء بسيط]، والدليل على ذلك رجوعه إلى ذاته؛ أعني أنه لا يُمَيِّزُ مع الشيء المُمَيَّز، فيكون أحد طرفيه نابياً من الآخر. وذلك أنه إذا أراد عِلْمَ الشيءِ الجسمانيِّ الممتد امتد معه.

[العقل] اذن وإنْ وُصِفَ بالفضائل المتصلة به من ذات المُبْدِع التام، فالوحدانية أولى به من التكثُّر، لأن تلك الفضائل لن توجد الا متّحدة كأنها شيء واحد.

العقل كثير من تلقاء الفضائل الآتية إليه من العلة الأولى، وهو، وإن تكثَّر بهذا النوع، فانه ما قرب من الواحد صار واحداً لا ينقسم.

أوَّل المبدَعات بالذات لا محالة قبل التكثُّر. وما هو قبل التكثُّر فمن المحال أن يكون عِظَماً أو جسماً.

العقل لا يقبل التقسيم لأنه أول مُبْدَعٍ أُبْدِعَ من العلة الأولى، فالوحدانية أولىً به من الانقسام.

سادساً ـ الفصل السادس:

العقل قد يتصور الأشياء الحسية حسب ما يتصور الأشياء العقلية، الا أنه يتصور الحسيات.. بنوع الجوامع الكلِّية، فهو إذاً يتصورها بنوعِ جوهر نفسه، أعني أنه يدركها إدراكاً عقلياً.

الفصل السابع:

الأشياء الجسمانية مع العقل عقلية، والأشياء العقلية في العقل عقلية؛ لأنه عِلَّةٌ لعلتها، ولأنه إنما يدرك الأشياء بنوعِ جوهره وهو أنه عقل، فيدرك الأشياء إدراكاً عقلياً، عقليةً كانت الأشياء أم جسمانيةً.

[العقل] يعلم ما هو فوقه، ويعلم ما هو دونه. الا أنه يعلم ما هو فوقه، لا من حيث الاحاطة بعلله، بل من حيث أنه هو السبب لتتمّة جوهره. ويعلم ما هو دونه، لا على هذه الجهة، بل من حيث أحاط بالعلل المقتضية لوجوده.

كلُّ عقل يعلم ما فوقه وما تحته. الا أنه يعلم ما تحته بأنه عِلَّةٌ له، ويعلم ما فوقه لأنه يستفيد منه الفضائل.

سابعاً ـ الفصل السابع :	الفصل الثامن :
العقل يحيط بالأكوان الطبيعة . . وبالمستولي على الطبيعة ، أعني النفس .	العقل يحيط بالأكوان الطبيعية وما فوق الطبيعة ، أعني النفس .
العقل . . إذاً يستعلي على [الطبيعة والنفس] بجوهريته لا بقوّة قائمة به . وإذا كان جوهر العقل مستعلياً على جميع ما هو دونه . . فمن الواجب أن يكون قوامه وثباته بذات الموجد له ، أعني الأحدَ الحقَّ .	إنَّ العقل مدبِّر لجميع الأشياء التي تحته بالقوَّة الالهيَّة التي فيه . كُلُّ عقل إنما ثباته وقوامه في الخير المحض ، وهي العلة الأولى . .
إذا كان [العقل] جوهراً مدبِّراً للنفس . . وكانت النفس مدبِّرة للطبيعة . . وكانت الأكوان كلُّها تبعاً للطبيعة ، فمن الواجب أن يكون جوهر العقل . . مستعلياً على سائر الموجودات .	إنَّ الطبيعة تحيط بالكون ، والنفسُ تحيط بالطبيعة ، والعقلُ يحيط بالنفس ، فالعقل إذن يحيط بالأشياء كلِّها .
إنَّ مُبْدِعَ العقل ، وخالقَ النفس ، ومسخِّرَ الطبيعة ، ومولِّدَ الأكوان ليس هو كالعقل ، ولا كالنفس ، ولا كالطبيعة .	العلة الأولى . . علَّة العقلِ ، والنفسِ ، والطبيعةِ ، وسائر الأشياءِ . . والعلَّةُ الأولى ليست بعقل ، ولا نفسٍ ، ولا طبيعةٍ .
إذا كان جوهر العقل مستعلياً على جميع ما هو دونه من المعاني النفسانية ، والمعاني الطبيعية ، ولم يكن جسماً ، ولا عظماً ، ولا مادة ، فمن الواجب . .	القوَّة الالهيَّة فوق كُلِّ قوةٍ عقليةٍ ، ونفسانيةٍ ، وطبيعيةٍ . . والعقل ذو كلِّيةٍ لأنه إنِّيَّةٌ وصورةٌ .

مُبْدِعُ العقل. . عزَّ اسمه. . حقٌّ محـضٌ، وإنيٌّ محضٌ ، وخيرٌ محضٌ.	الخير المحض. . هي العلة الأولى.
ثامناً ـ الفصل الثامن:	الفصل التاسع:
جوهر العقل حيثما وجد فانه يكون مملؤا من الصور العقلية.	كُلُّ عقل فانه مملؤ صوراً.
الا أن الصور التي هي في العقول الكاملة، الأُوَلِ، تكون أبلغ كلِّيةً من الصور التي هي في العقول الناقصة، الثواني.	الا أن من العقول ما يحيط بصور أكثرَ كلِّيةً، ومنها ما يحيط بصور أقلَّ كلِّيةً.
ولهذا ما عرض للصور التي تنبجس من العقول القريبة من الواحد الحقِّ أن يكون انبجاسها كلِّياً، متحداً، وعرض للصور التي تنبجس من العقول السفلية أن يكون انبجاسها جزئياً، متفرقا.	لما كانت العقول القريبة من الواحد، الحقِّ، المحض، أقلَّ كمية، عرض من ذلك أن تكون الصور التي تنبجس من العقول الأولى انبجاساً كلِّياً، متوحِّداً، تنبجس من العقول الثواني انبجاساً جزئياً، متفرِّقاً.
لهذا ما عرض للعقول السفلية أن تلقي أبصارها على العقول العلوية، لتجعلها مضاهية لقواها، أعني أن تجزِّئها، وتفرِّقها.	فلذلك صارت العقول الثواني تُلْقي أنوارها على الصور الكلِّية التي في العقول الكلِّية فتجزِّئها، وتفرِّقها.
ولو أن العقول السفلية قويت على نيل تلك الصور، على حقها وصدقها، لما كانت لتحتال في تجزئتها. الا أن كلَّ شيء إنما ينال من حقيقة ما أفيض عليه. . بالنوع الذي هو يقوى على نيله، لا بالنوع الذي هو حقيقة المنال.	[العقول الثواني] لا تقوى أن تنال تلك الصورَ على حقيقتها وصورتها، الا بالنوع الذي يقوى على نيلها. . لا بالنوع الذي عليه الشيء المنال[101].

(١٠١) في احدى مخطوطات الكتاب «المثال».

تاسعاً ـ الفصل التاسع :

من العقول ما هو عقل إلهيٌّ، لأنه يقبل من الفضائل المستفيضة، بحسب التنزيل ممن له الأمر ـ عزَّ اسمه ـ قبولا أوَّلياً.

ومن العقول ما هو عقل فقط، لأنه لن يقوى على قبولها [أي الفضائل] الا بواسطة تلك العقول الأوَّلية.

ومن الأنفس ما هي نفوس عقلية لأنها متعلقة بالعقل. ومنها ما هي نفوس فقط.

ومن الطبيعة ماهي نفسانية، لأنها تحت تدبير الأنفس، ومنها ما هي طبيعية فقط.

ولهذا ما ليس يوجد كلُّ عاقل متعلقاً من الفضائل ـ المستنزلة له ممن له الخلق والأمر ـ على التتمَّة والكمال.

الفصل الثامن عشر :

إنَّ من العقول ما هو عقل الهيٌّ، لأنه يقبل من الفضائل الأُوَل، التي تنبجس من العلة الأولى قبولاً كثيراً.

ومنها ما هو عقل فقط، لأنه لا يقبل من الفضائل الأُوَلِ الا بتوسط العقل الأول.

ومن النفس ما هي نفس عقلية، لأنها متعلقة بالعقل، ومنها ما هي نفس فقط.

ومن الأجرام الطبيعية ما لها نفس تدبِّرها وتقوم عليها، ومنها ما هي أجرام طبيعية فقط لا نفس لها.

وإنما صار هكذا لأنه ليس الشرح العقلي كلُّه، ولا النفساني كلُّه، ولا الجرمي كلُّه، متعلقاً بالعلَّة التي فوقه.. أعني أنه ليس كلُّ عقل متعلقاً بالفضائل الآتية من العلَّة الأولى الا ما كان منها عقلاً تاماً، أولاً، كاملاً، فانه يقوى على قبول الفضائل المتنزِّلة من العلة الأولى.

عاشراً ـ الفصل العاشر:

مُحْدِثُ العالم ـ جَلَّ جلاله ـ مُدَبِّرٌ للأشياء كلِّها، من غير أن يَضْعُفَ التدبير أصلاً، وذلك لوحدانيته العالية.

الفصل التاسع عشر:

إنَّ العلة الأولى تُدَبِّرُ الأشياء المُبْتَدَعَة كلَّها من غير أن تحيط بها، وذلك أن التدبير لا يُضْعِفُ وحدانيتها ـ العالية على كلِّ شيء ـ ولا يوهنها.

وأعني بالتدبير أنه يفيض عليها القوة الممسكة لها، على خاصّ ما تستأهل كلّ ذات، من قسط الخيرورة والثبات.

إنّ العلّة الأولى.. تدبِّر الأشياء المُبْتَدَعَة كلَّها، وتُفيضُ عليها القوة، والحياة، والخيرات، على نحو قوتها واستطاعتها.

وأعني بهذا أنه - عزَّ اسمه - يفيض الخير الحقيقي.. على الـمُحْدَثات كلِّها فيضاناً واحداً؛ الا أن كلَّ واحد من هذه المُحْدَثات لن يقبل من قسط ذلك الفيضان الا على مقدار قوته، ودرجته في رتبة الوجودات.

أما الخير الأوّل فانه يفيض الخيرات على الأشياء كلِّها، فيضاً واحداً، الا أن الواحد من الأشياء يقبل من ذلك الفيضان على نحو كونه وإنِّيَّته.

اختلاف الأشياء إذاً في حظوة الخير ليس هو من تلقاء الفائض، بل هو من تلقاء القوابل. وإنما تفاوتت درجات المحدَثات في رتبة الوجود، لا بحسب أنَّ الموجد لها قد جاد على بعضها بالتقوية .. وحرم البعض منها.. بل قد عرض لها ذلك بحسب تراكيبها وتَكَثُّرِ ذواتها.

إنما اختلف الخيرات والفضائل من تلقاء القابل؛ وذلك أن القوابل للخيرات لا تقبل الخيرات بالسواء.
والهُوِيَّةُ الأولى.. لا تُفيضُ على بعض الأشياء أقل، وعلى بعضها أكثر.

الفصل الحادي عشر:

الغنى الأكبر لمن له الخلق والأمر، لأنه فوق التمام.

وهذا ما أفاض الخير على كافة الـمُحْدَثات ولم يُفَضْ عليه.

الفصل العشرون:

العلة الأولى مستغنية بنفسها، وهي الغناء الأكبر.

ذلك الشيء هو الغناء الأكبر، يُفيضُ ولا يُفَاضُ عليه.

الفصل الحادي والعشرون :

[الغنيُّ الأكبر] فوق التمام، فضلاً عن أن يوصف بالنقص.. ولو أنه كان ناقص الذات لما قدر على إتمام كلّ محدث.

العلّة الأولى.. لا يليق بها النقصان، لأن الناقصَ غيرُ تام، ولا يقدر أن يفعل فعلاً تاماً.

ولو أنه كان تام الذات لاكتفى بنفسه، ولما أبدع شيئاً آخر.

والتَّامُّ عندنا - وإنْ كان مكتفياً بنفسه - فانه لا يقدر على إبداع شيء آخر.

الا أنه فوق التمام.. فهو إذاً الخير المحض بذاته، الذي ملأ العالم كلّه خيراً فياضاً.

إنَّ العلّة الأولى.. هي فوق التمام، لأنها مُبْدِعَةُ الأشياء ومفيضةُ الخيرات عليها إفاضة تامة، لأنها خير لا نهاية له.. فالخير الأوّل إذاً يملأ العوالم كلّها خيرات.

الا أن كلّ واحد مما في العالَم يوجد قابلاً، من ذلك الفيض، على نحو قوته.

الا أن كلّ عالـمٍ إنما يقبل من ذلك الخير على نحو قوته.

الفصل التاسع عشر:

فهو إذاً فاعل حقاً، ومُدَبِّرٌ حقاً. أعني أنه يفعل غاية الاحكام الذي ليس وراءه إحكام، ولا إتقان؛ ويدبُّر فعله بغاية التدبير الذي لا يقع فيه اختلاف، ولا انفراج. وإنما وقع الاختلاف في الأفاعيل والتدابير بحسب مراتبها في الوجود.

فذلك الفاعل فاعل حَقٌّ، ومدبِّرٌ حقاً، يفعل الأشياء بغاية الإحكام الذي لا يمكن أن يكون من ورائه إحكام آخر، ويدبر فعله بغاية التدبير.. الذي لا اختلاف فيه ولا اعوجاج.
وإنما اختلف الأفاعيل والتدبير من قبل العلل الأولى بحسب استحقاق القابل.

الفصل الثاني عشر:

كلُّ عقل كان الهيّاً فانه يعلم الأشياء من حيث هو عقل، ويدبّر الأشياء من حيث هو الهيّ. وذلك أن كمال العقل بحسب خاصّية ذاته أن يعلم الأشياء.

وأما استحبابه لأن يُفيض علمه. . . فانه من خاصّية ما هو الهيّ، لأنه من علائق التدبير.

الا أن العقل وإنْ وُجِدَ مدبّراً لما تحته، فان تدبير الأحدِ، الحقّ، أعلى وأرفع من تدبير العقل.

والدليل عليه أنه ليس كلُّ شيء يشتاق إلى حظوة العلم الذي هو تمام لجوهر العقل. وكلُّ شيء يشتاق إلى الديمومة والبقاء الذي هو خصوصية الهيّة، بل يحرص كلُّ موجود في العالم على نيله.

الفصل الثالث عشر:

كلُّ عقل هو بالفعل فانه يعقل ذاته. . فيصير. عاقلاً ومعقولاً معاً.

وإذا عقل ذاته فقد عَلِمَ أن ذاته هو عقل بالفعل، وعَلِمَ أيضاً أنه يعلم أنه في نفسه عقل بالفعل. .

الفصل الثاني والعشرون:

كلُّ عقلٍ الهيٍّ فانه يعلم الأشياء بأنه عقل، ويدبرها بأنه الهيٌّ. وذلك أن خاصّة العقل العلم، وإنما تمامه وكماله بأن يكون عالماً.

المُدبِّرُ هو الاله تبارك وتعالى، لأنه يملأ الأشياء من الخيرات. . (و) العقل يُفيضُ العلمَ على الأشياء التي تحته.

غير أنه وإن كان العقل يُدبِّرُ الأشياء التي تحته، فان الله ـ تبارك وتعالى ـ يتقدم العقلَ بالتدبير، ويُدبِّرُ الأشياء تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير العقل.

والدليل على ذلك. . أنه ليس كلُّ شيء يشتاق إلى العقل، ولا يحرص على نيله؛ والأشياء كلُّها تشتاق إلى الخير من الأوّل، وتحرص على نيله حرصاً وافراً.

الفصل الثاني عشر:

كلُّ عقلٍ بالفعل فانه يعقل ذاته، وذلك أنه عاقل ومعقول معاً.

فاذا رأى ذاته عَلِمَ أنه عقل يعقل ذاته.

فاذاً المعاني العقلية تصير أيضاً معلومة به، الا أنه يعلمها من حيث هي معقولة.

النفس ذات وجود، وذات عقل، وذات حياة.

كما أن المحسوس الواحد، في الحالة الواحدة، قد يصح وجوده في الجسم، ويصح وجوده في النفس، على اختلاف الجهتين، كذلك الحال في العقل والنفس.

الفصل الخامس عشر:

التراكيب القويمة من الناس، وإنْ وجدت كلُّها معتقدة لإنِّيَّة الصانع لها، فان اعتقادهم في ذلك يوجد ظاهر الاختلاف.

فان منهم من يعتقد له وجوداً دهرياً، ومنهم من يعتقد له وجوداً زمانياً، ومنهم من يعتقد له وجوداً روحانياً، ومنهم من يعتقد له وجوداً جسمانياً، ومنهم من يعتقد له وجوداً وحدانياً، ومنهم من يعتقد له وجوداً متكثراً.

فاذا علم ذاته علم سائر الأشياء التي تحته.. الا أنها فيه بنوع عقلي.

[النفس] متوسطة بين الأشياء العقلية التي لا تتحرك وبين الأشياء الحسِّية المتحركة.

الاشياء العقلية في النفس.. بنوع عَرَضِيٍّ.. والأشياء العقلية والوحدانية هي في النفس بنوع تكثير. فقد استبان أن الاشياء كلَّها ـ العقلية والحسِّية ـ في النفس؛ الا أن الأشياء الحسِّية.. هي في النفس بنوع نفساني، روحاني، وحداني؛ وأن الأشياء العقلية، المتوحِّدة، الساكنة، هي في النفس بنوع تكثير، متحركة.

الفصل الثالث والعشرون:

إنه وإنْ كانت العلة الأولى موجودة في الأشياء كلِّها، فان كلَّ واحد من الأشياء يقبلها على نحو قوته.

وذلك أن من الأشياء ما يقبلها قبولاً وحدانياً، ومنها ما يقبلها قبولاً متكثراً، ومنها ما يقبلها قبولاً زمانياً، ومنها ما يقبلها قبولاً روحانياً، ومنها ما يقبلها قبولاً جرمياً.

وإنما عرض لهم هذا الصنف من التفاوت في الاعتقاد لا من جهة المعتَقَد، أعني ذات الأحدِ، الحقِّ، لكن من جهة المعتقِد أعني عقول البشر.

ولهذا ما يوجد كلُّ واحد من المعتقدين لها مبتهجاً بقدر ما ناله من العرفان لذاته، ملتذاً بما حظي به من القسط لوجوده.

الفصل السادس عشر:

الصور الصناعية.. تنزل بالاضافة إلى الجواهر الطبيعية منزلة الأعراض القائمة فيها، إذ هي محتاجة في ثباتها إلى موضوع يحملها. ومهما فارقت الموضوع دثرت وتلاشت.

الفصل التاسع عشر:

إنَّ بين الأشياء الواقعة تحت الدهر مطلقاً ـ أعني بجواهرها وأفعالها ـ وبين الأشياء الواقعة تحت الزمان مطلقاً، أعني بجواهرها وأفعالها، أشياءً هي بجواهرها واقعة تحت الدهر، وبأفعالها واقعة تحت الزمان.

وإنما صار اختلاف القبول لا من أجل العلّة الأولى، ولكن من قِبَلِ القابل، وذلك أن القابل يختلف، فلذلك صار القبول مختلفاً أيضاً.

فعلى نحو قربه من العلة الأولى، [و] على نحو ما يقتدر الشيء على قبول العلة الأولى... يقدر أن ينال منها ويتلذذ بها. وذلك أنه إنما ينال الشيء من العلة الأولى، ويتلذذ بها على نحو وجوده.

الفصل السادس والعشرون:

كلُّ جوهرٍ، داثرٍ، غيرِ دائمٍ، إما أن يكون مركباً.. واما أن يكون محتاجاً في قوامه وثباته إلى حامل، فإذا فارق حامله فسد واندثر.

الفصل الثلاثون:

إنه بين الشيء الذي جوهره وفعله من حيُز الدهر، وبين الشيء الذي جوهره وفعله من حيِّز الزمان، موجودٌ متوسطٌ، وهو الذي جوهره من حيُز الدهر، وفعله من حيِّز الزمان.

أن توجد أشياء هي بأفعالها تقع تحت الدهر، وبجواهرها تحت الزمان، فلا يمكن؛ لأن فعل الشيء حينئذ يصير أشرف من جوهره، وهذا ممتنع.

غيرَ ممكنٍ أن يكون شيءٌ جوهرُهُ واقعٌ تحت الزمان، وفعله تحت الدهر، فيكون فعله أفضلَ من جوهره، وهذا غير ممكن.

فأما الجواهر التي توجد ديمومتها زمانية.. فان كمالها هي الصور التي توجد بذواتها في حيِّز الدهر، وبأفعالها في حيِّز الزمان.

[هناك] أشياء واقعة تحت الدهر بجواهرها، وواقعة تحت الزمان بأفاعيلها.

الفصل التاسع والعشرون:

وبهذا يعلم أن الدوام نوعان: أحدهما دهري، والآخر زماني. أما الدوام الدهري فبحسب الثبات والقرار، وأما الدوام الزماني فبحسب التنقل والزوال.

فقد استبان عن هذه الأدلة أن الدوام نوعان: أحدهما دهري والآخر زماني، غير أن دوام أحدهما قائم ساكن، ودوام الآخر متحرك.

وهكذا نرى أنَّ كتابات أبي الحسن العامريِّ تكشف عن تأثر واسع بالأفلاطونية المحدثة. ومن الضروري أن نقول إن بعض العناصر الأفلاطونية المحدثة، التي عثرنا عليها عنده، ممتزج بعناصر رواقية. ومن هنا فانه من غير المستغرب أن يتحول الفيلسوف إلى الرواقية ينهل من معينها. غير أن بيان هذا المصدر الثاني، من مصادر فلسفة العامري، أمر يخرج عن حدود هذا الكتاب، وقد جعلناه محور دراسةٍ مستقلةٍ[١٠٢].

وأخيراً، فان النقول الحرفية، من كتاب برقلس «الخير المحض»، التي كشفنا عن وجودها في دراستنا المقارنة لكتاب العامريِّ «الفصول في المعالم الالهيَّة» تقدم الدليل القاطع على أن الترجمة العربية لكتاب برقلس، التي نشرها د. عبدالرحمن بدوي، قد وجدت بنصِّها هذا في أوائل القرن الرابع الهجري أو ربما قبل ذلك بقليل. أما الترجمة التي نشرها جيرهارد إندرس فلا صلة بينها وبين نصِّ كتاب العامريِّ. الأمر الذي يحملنا على

(١٠٢) هذه هي الدراسة الموسومة بـ«العناصر الرواقية في كتابات أبي الحسن العامري».

القول بأنها إما أن تكون ترجمة مبكرة جداً ولم تكن شائعة في عصر العامريّ أو أنها ترجمة ظهرت في عصر لاحق فيكون تحديد إندرس لشخصية مترجمها بحاجة إلى مراجعةٍ جديدةٍ . وعلى كلِّ حال فان حجم الحضور الأفلوطيني في كتابات العامريّ يمكن أن يفسِّرَ النموَّ الكبيرَ للتيار الأفلوطيني في القرن الرابع مثلما يمكن أن يكون نتيجةً لنمو هذا التيار وانتشاره .

ثانياً ـ المصادر العربية الاسلامية :

تتمثل المصادر العربية الاسلامية التي أفاد منها العامريُّ في تتلمذه على بعض فلاسفة العصر وعلمائه وفقهائه إضافة لما يمكن أن يكون قد أخذه عن الفيلسوف الاسماعيليِّ محمد ابن أحمد النخشبي . ولما كنّا قد تعرَّضنا لهذه المسألة في حديثنا عن الحياة الثقافية في الدولة السامانية فاننا سنقصر حديثنا ها هنا على الفلاسفة الآخرين ، والعلماء ، والفقهاء ، الذين أخذ عنهم العامريُّ يقيناً أو ترجيحاً . وعلينا ألا ننسى أثر الماتُريديَّة في فلسفته فضلاً عن الأشعريَّة مما نبهنا اليه في مواضع مختلفة من هذا الكتاب .

أولاً ـ أبو زيد البلخي :

ولد أبو زيد أحمد بن سهل البلخيّ « بقريةٍ تدعى شامِسْتيان »[1] من أعمال بلخ ، سنة ٢٣٦هـ . وكان والده يعمل معلِّماً للصبيان فيها ، ومن ثَمَّ فقد تلقى دراسته الأوَّلية على يده . ولما أراد الارتقاء تطلَّع إلى بغداد فـ« تـوجَّه اليها راجلاً مع الحاج وأقام بها ثماني سنين »[2] . و « أخذ عن العلماء ، وطوَّف بالبلدان ، وتتلمذ لأبي يوسف يعقوب الكندي ، وحصَّل من عنده علوماً جمَّةً ، وتعمّق في الفلسفةِ ، وهجم على أسرار التنجيم والهيئة ،

---

(١) ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ج ١ ، ص ١٤٤ . وانظر أيضاً ، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي : الوافي بالوفيات ، ج ٦ ، تحقيق س. ديلرينغ ، نشر مؤسسة فرانز شتاينر ، فيسبادن ، ١٩٧٢ ، ص ٤١٠ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، الصفدي : الوافي بالوفيات .

(٢) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج ١ ، ص ١٤٥ . وانظر أيضاً ، دنلوب : البلخي ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج٧ ، النسخة العربية ، إعداد وتحرير ابراهيم زكي خورشيد وآخرون ، دار الشعب ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ٥٥٦ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا ، دنلوب : البلخي ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج ٧ . وانظر كذلك : أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني : لسان الميزان ، ج ١ ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧١ ، ص ١٨٤ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان .

وبرَّز في علم الطب ، وبحث عن أصول الدين أتمَّ بحث ، وأبعد استقصاء »[٣]. ولم يقف أبو زيد عند حدِّ التعمق في هذه العلوم بل تعدَّاها إلى الأدب أيضاً ، فكان من البلغاء المعدودين في مقام الجاحظ[٤].

وتزودنا عناوين مؤلفاته بصورةٍ واضحةٍ عن اتساع ثقافته . لقد أخذ عن الكنديِّ ، مثلاً ، تصنيف العلوم المؤسَّس على تقسيم أرسطو ، ثم وضع في هذا المجال كتاباً بالغ أبو حيان التوحيدي في الثناء عليه وهو كتاب « أقسام العلوم » . ووضع في الطبِّ كتاب « مصالح الأبدان والأنفس » في مقالتين . وآمن بالفكرة التي وقف الكنديُّ حياتَه على الدعوة اليها والدفاع عنها ، أعني وحدة الفلسفة والشريعة . ومن هنا اتَّجه البلخيُّ إلى علم الكلام ، واستقصى النظر فيه « حتى قاده ذلك إلى الحيرة »[٥]. الا أن أبا زيدٍ أجتاز هذه الأزمة الروحية ، ووضع في نهايتها مؤلفاتٍ ذاعت شهرتها في البلاد ، حتى قال التوحيديُّ إنه « ما رُئِيَ في الناس مَنْ جمع بين الحكمة والشريعة سواه ، وإنَّ القول فيه لكثير »[٦].

واهتم البلخيُّ بدراسة الأديان المختلفة . فوضع كتاب « شرائع الأديان » ، و« القرابين والذبائح» ، و « البحث عن كيفية التأويلات » ، و « الابانة عن كمال الدين» ، و « الردِّ على عبدة الأصنام » ، و « عصمة الأنبياء » ، و « الابانة عن علل الديانة » . ويحدِّثنا الفيلسوف نفسه عن أثر هذه المؤلفات في الحياة الثقافية ، فيقول : « كان الحسين بن علي المَرْوَرُّوذي . . يُجري عليَّ صِلاتٍ معلومةً ، دائمةً ، فلما أمليت كتابي في « البحث عن كيفية التأويلات » قطعها عني ؛ وكان لأبي علي* الجَيْهاني وزير نصر بن أحمد جوائز يدرُّها عليَّ، فلما أمليت كتابي «القرابين والذبائح » حرمنيها. قال: وكان الحسين قرمطياً، وكان الجيهاني ثنوياً»[٧].

وعُني البلخيُّ بدراسة الاسلام وتَعَمَّقَهُ حتى صار من أبرز المتكلِّمين في عصره ، وشغف بتحليل التركيب اللغوي للقرآن . وهكذا وضع كتاب «أسماء الله عزَّ وجَلَّ وصفاته» ، و « قوارع القرآن » ، و « غريب القرآن » ، و « نظم القرآن » الذي حظي

---

(٣) ياقوت الحموي : معجم الأدباء، ج١، ص١٤٦. وانظر أيضاً، الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٦، ص٤١١.

(٤) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج١، ص١٤٨.

(٥) ياقوت الحموي : معجم الأدباء، ج١، ص١٤٦.

(٦) أبو حيان التوحيدي : تقريظ الجاحظ، نقلاً عن الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٦، ص٣٧٨.

★ هكذا في الأصل، والصواب: لأبي عبد الله.

(٧) ابن النديم : الفهرست، ص ١٥٣ . وانظر أيضاً، ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج١، ص١٤٢ . والصفدي: الوافي بالوفيات، ج٦، ص٤٠٩.

بثناء « كثير من القضاة المعنيين . . ومن الواضح أنه كتابٌ في التفسير »[٨]. يقع في أربعة أجزاء[٩]، على مذهب المعتزلة ؛ فقد سئل أبو القاسم الكعبيُّ المعتزليُّ عن صحة اعتقاد صديقه البلخيِّ ، فقال : « هذا رجل مظلوم ، وإنما هو موحِّد ، يعني معتزلياً »[١٠]. والحقيقة أنَّ أهمية هذا الكتاب لا ترجع لكونه تعبيراً عن عقيدته السُنِّيَّة أو المعتزلية فحسب بل وإلى أنه بمثابة إعلانٍ عمليٍّ ، صريحٍ ، عن توصله إلى صيغةٍ محددةٍ للعلاقة بين الفلسفة والشريعة . وإذا أخذنا في إعتبارنا رأي الكعبيِّ قلنا إنَّ أبا زيدٍ البلخيَّ كان يسعى لتحقيق مزيد من العقلانية في الفكر الديني .

وربما يكون من المفيد أن نشير إلى احتمال استفادة البلخيِّ في « نظم القرآن » من كتاب الفرَّاء « معاني القرآن » ، لشهرة هذا الكتاب ونزعته العقلية . وقد تحدَّث أبو العباس ثعلب عن كتاب الفرَّاء هذا فقال : « لم يعمل أحدٌ قبله مثله ، ولا أحسب أنَّ أحداً يزيد عليه . . وكان الفرَّاء يتفلسف في تأليفاته وتصنيفاته ، حتى يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة »[١١].

وشملت اهتمامات البلخيِّ الموضوعات الجغرافية حيث وضع كتاب « صور الأقاليم » أو « تقويم البلدان » . وبيَّن ده غويه أن كتاب البلخيِّ « أساسٌ لما كتب الإصطخري وابن حوقل . ومن ثَمَّ فهو شاهد على بداية ما عرف باسم المدرسة العربية القديمة في الجغرافيا »[١٢]. ويرى بارتولد « أن البلخيَّ ، في كتابه المشار اليه ، ربما أضاف فحسب توضيحاً لخرائط أبي جعفر الخازن »[١٢] الخراساني . لقد وضع البلخيُّ كتاب « صور الأقاليم » (سنة ٣٠٨هـ أو بعد ذلك بقليل)[١٣]. وتوجد منه نسخة خطية في مكتبة الحكيم العامة بالنجف الأشرف تحمل الرقم ٦٣٢[١٤]. وقد أعطانا « المقدسي » تقييماً دقيقاً لهذا الكتاب حين قال : « أما أبوزيدٍ البلخيُّ فانه قصد بكتابه الأمثلة ، وصورة الأرض ، بعدما قسَّمها على عشرين جزءاً ؛ ثم شرح كلَّ مثالٍ واختصر ، ولم يذكر الأسباب المفيدة ، ولا

---

(٨) دنلوب : البلخي ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج٧، ص٥٥٧. وانظر ايضاً، ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج١، ص١٤٨.

(٩) ابن النديم : الفهرست، ص٧٣.

(١٠) ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان، ج١، ص١٨٣.

(١١) ابن النديم: الفهرست، ص ٧٣.

(١٢) دنلوب : البلخي، ص٥٥٧.

(١٣) مقبول أحمد : أبو زيد البلخي، دائرة المعارف الاسلامية، ج١٢، ص١٢٨.

(١٤) قحطان عبدالستار الحديثي : خراسان في العهد الساماني، ص ٥٤٠.

أوضح الأمور النافعة في التفصيل والترتيب ، وترك كثيراً من أمهات المدن فلم يذكرها : وما دوَّخ البلدان ، ولا وطيء الأعمال ، ألا ترى أنَّ صاحب خراسان استدعاه إلى حضرته ليستعين به فلمّـا بلغ جيحون كتب اليه : « إنْ كنت استدعيتني لما بلغك من صائب رأيي فان رأيي يمنعني من عبور هذا النهر . فلما قرأ كتابه أمره بالخروج إلى بلخ »[١٥] . ويدل هذا على الطابع النظري لكتاب البلخيّ .

لقد كان الخازن وزيراً للسامانيين في نيسابور ، ورياضياً بارزاً ، وواحداً من أعظم علماء الفلك والتنجيم في الاسلام . ومن أشهر مؤلفاته « كتاب زيج الصفائح ،.[و] كتاب المسائل العددية »[١٦] ، و« شرح كتاب إقليدس »[١٧] . وذكر ابن النديم في حديثه عن كتاب « السماء والعالم » لأرسطو أن « لأبي زيدٍ البلخيُّ شرحَ صَدْرِ هذا الكتاب إلى أبي جعفر الخازن »[١٨] . ولم تقف صلة أبي زيدٍ البلخيِّ بأبي جعفر الخازن عند حدِّ تأليف كتاب باسمه بل قام البلخيُّ بشرح أحد « مؤلفات » الخازن ، أعني الخرائط الجغرافية التي وضعها فعلَّق عليها البلخيُّ وضمَّنها كتابه « صور الأقاليم » . ومن بين مؤلفات البلخي كتابان ، يحمل الأول منهما اسم « فضيلة علوم الرياضيات » ، ويحمل الثاني اسم « كتاب ما يَصِحُّ من أحكام النجوم » . وقد علَّق ياقوت الحموي على الكتاب الثاني فقال : إنَّ البلخي لم يكن « يُثْبِتُ من علم النجوم الأحكامَ بل كان يثبت ما يدلُ عليه الحسبان »[١٩] . ونظنُّ أن هذا الموقف المتحفظ من أحكام النجوم يعكس تأثراً بالجانب الرياضي في أبحاث الخازن الفلكية . وتفرض علينا الأمانة العلمية ألا نُغْفِلَ ـ في الوقت نفسه ـ الاحتمالات الأخرى لهذا الموقف ، كالعقيدة الدينية للفيلسوف أو مذهبه المعتزلي . وعلى أي حال فانَّ من المستبعد أن يكون البلخيُّ قد تأثر في هذا الموقف بكتابات أستاذه الكندي لأن الأخير ـ كما تدلُّ رسائله المنشورة وأسماءُ كتبه ذات الصلة بالموضوع ـ كان يميل إلى إثبات أحكام النجوم . ومن هنا نرجِّح أنه كانت بين الرجلين صلات علمية متعددة الجوانب .

ووضع أبو زيدٍ البلخيِّ في الفلسفة ـ إلى جانب كتاب « أقسام العلوم » ـ كتباً كثيرة في الأخلاق والسياسة ، منها كتاب « أخلاق الأمم » ، و « اختيار السيِّر » ، و « أقسام

(١٥) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص٤ .
(١٦) ابن النديم : الفهرست ، ص٣٤١ .
(١٧) ابن النديم : الفهرست ، ص٣٢٥ .
(١٨) ابن النديم : الفهرست ، ص٣١١ .
(١٩) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج١ ، ص١٤٦ .

علوم الفلسفة » ، و « صفات الأمم » ، و « أدب السلطان والرعيَّة » ، و « كتابٌ إلى أبي بكر بن المظفر في شرح ما قيل في حدود الفلسفة » . أما المؤلفات السياسية فأبرزها « كتاب السياسة » الصغير ، و « كتاب السياسة الكبير » ، و « فَضْلُ المَلِكِ »[٢٠].

حظيت كتابات أبي زيدٍ البلخيّ السياسية بعناية معاصريه ، وتلاميذه ، واللاحقين له ، بدليل الاقتباسات التي عثرنا عليها في كتابات هؤلاء . فقد نقل عنه تلميذه أبو الحسن العامريّ نصّين في « السعادة والاسعاد » ، وعثرنا ـ في الوقت نفسه ـ على هذين النصّين في كتابات الثعالبي . كما اقتبس الأخير كثيراً من النصوص التي يتحدث فيها البلخيُّ عن «صفات الوزير» ، و « واجباته » ، و « أنواع الوزارة » و « المشورة » السياسية . وتدفعنا هذه النصوص إلى لفت نظر الباحثين إلى أهميتها في دراسة الفكر السياسي اللاحق وبخاصَّة عند الماوردي .

(أ) أنواع الوزارة :

يقول الثعالبي : « الوزارة على قسمين : مطلقة ومقيَّدة ؛ خاصَّة وعامة كالوكالة . فالمطلقة تسمَّى وزارة التفويض وهي أكمل الولايات » ، والثانية وزارة التقليد[٢١]. ثُمَّ يتحدث عن الطبيعة القانونية لوزيريّ التفويض والتقليد فيورد رأي البلخيِّ ناسباً إياه إلى « بعض العلماء »[٢٢]، فيقـول : « قال بعض العلماء : لا ينعـزل الأوَّل الا بتصريحٍ بالعزل»[٢٣]، فانّ تقليد العَامّ لا يكون عزلاً للخاصّ . ويعيد الثعالبي هذا النصَّ[٢٤] عند مقارنته بين وزارتي « التفويض » و « التنفيذ » ، فيقول : من الفروق التي بينها « أنّ وزارة التفويض عامة ووزارة التنفيذ خاصَّة ؛ ومنها أن تلك تحتاج إلى عقد ولاية وهذه لا تحتاج لذلك ؛ ومنها أن ذلك الـمُفَوَّضَ اليه لا ينعزل الا بتصريح العزل وهذا ينعزل بالمتاركة لأنه لا ينصرف الا بالأوامر ؛ ومنها أن تلك تعتبر فيها العدالة والسياسة وهذه لا يعتبر فيها ذلك ؛ ومنها أن ذلك يُؤاخَذُ بمـا يطرأُ من خَلَلٍ لأنه مُسْتَبِدٌ بالتدبير وهذا لا يؤاخذ بذلك لأنه عبد مأمور »[٢٥].

---

(٢٠) ياقوت الحموي : معجم الأدباء، ج١، ص١٤٢-١٤٣. وانظر أيضاً، الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٦، ص٤٠٩-٤١٠.

(٢١) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل): تحفة الوزراء، تحقيق علي الرواوي، ود. ابتسام مرهون الصفار، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٧، ص٧٥. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، الثعالبي: تحفة الوزراء.

(٢٢) دليلنا على هذا الترجيح أن النصّ الذي نسبه أبو الحسن العامري في «السعادة والاسعاد» إلى أبي زيد البلخي قد أورده الثعالبي حرفياً ونسبه كما سنرى إلى «بعض العلماء».

(٢٣) الثعالبي : تحفة الوزراء، ص٧٨.

(٢٤، ٢٥) الثعالبي : تحفة الوزراء، ص٨٣.

(ب) صفات الوزير الكامل :

تتحدد بناءً على التمييز بين واجبات وزيرِ التفويض (العام) وواجبات وزير التقليد (الخاص) الصفات التي ينبغي أن تتوفر في كلٍّ منهما. يقول «أبو زيدٍ البلخيُّ في صفة الـوزير الكـامـل : ينبغي أن يكـون جامعاً لخصال الخير، ومحاسن الشِيَم. تجتمع فيه البشاشة، والوقار، والحلم، والهيبة، والاقدام، والثبات، ليضع كلَّ شيءٍ في موضعه. هذا مع العفة والنزاهة، وعزَّة النفس. والعلم بصناعة الكتابة، وضوابطها، وحسنِ العبارة، والعلم بالسِّيَر، والأخبار الماضية، فانها تفيد الاطلاع على التجارب، والعوائد. وليكن ذا هيبةٍ جميلةٍ، وصورةٍ مقبولةٍ، وإنْ كان قد بلغ أَشُدَّهُ وبلغ الأربعين سنة كان أحمد وأوفق، وأكثر حكمة وتجربة»[٢٦].

ومن الضروري ألا يهمل الوزير «صغار الأمْور، ومبادىء الفتن.. ولا يرتاعَ إذا دهمه أمرٌ عظيم.. ويتلقَّى ذلك بصدر فسيح، وجنان قوي، ويشتغلَ بدفع ذلك.. ومن حقِّ هذا الوزير أن لا يَبْعُدَ عن بلد الـمَلِكِ، ولا يغيبَ عنه الا عن ضرورةٍ تدعو إلى ذلك كسدِّ ثغرٍ، أو إزالة خللٍ»[٢٧].. «وقال أبو زيد البلخي : من كان بهذه المثابة من الوزراء الكفاة، الثقات، جاز أن يسكن في الأطراف، ويتنقَّل في الأقاليم، لأنه يُصْلِحُ البلادَ، ويَسُوسُ العبادَ. والـمَلِكُ المعظَّم المسمَّى الامامَ يسكن سُرَّةَ البلاد، ووسطها؛ ولذلك اختار ملوك الفرس العراقَ، وكذلك خلفاءُ بني العباس اختارت ذلك.

أما الوزير الخاصُّ الذي يعرف بوزير التنفيذ فيتعيَّنُ عليه أن لا يغيب عن موضع الـمَلِكِ، لأنه يحتاج إلى مشورته، ومراجعته في أكثر الأمور والحوادث، فلا يبعد عنه ليلاً ولا نهاراً»[٢٨].

(جـ) المشورة في السياسة :

عقد الثعالبيُّ في كتابه «تحفة الوزراء» فصلاً بعنوان «في ذكر المشورة» جاء فيه : «قال بعض العلماء : الآراء هي قياس أمور مستقبلة على أمور ماضية، ولها أمثال وأشباه. ومادة الرأي التجارب مباشرةً أو سماعا؛ فلكثرة التجارب نُدِبَ إلى استشارة المشايخ؛ ومن

(٢٦) الثعالبي : تحفة الوزراء، ص٦٢.

(٢٧) الثعالبي : تحفة الوزراء، ص٨١.

(٢٨) الثعالبي : تحفة الوزراء، ص٨١-٨٢.

قال باستشارة الشبان شَرَطَ أن تكون أمزجتهم صحيحةً ، وقرائحهم سليمةً ، وعلومهم ورواياتم غزيرةً »[٢٩]. ونحن نلاحظ أن مطلع النصّ منسوب صراحةً ـ في كتاب العامريّ « السعادة والاسعاد » ـ إلى أبي زيدٍ البلخيّ[٣٠]، ومن ثَمَّ فان بقيّته الواردة عند الثعالبيّ لا بُدَّ من أن تُنْسَبَ إلى البلخيّ أيضاً .

ولما كان الثعالبيُّ قد درج في « تحفة الوزراء » على نسبة آراء البلخيّ إلى « بعض العلماء » ، فان النصّ التالي مما ينبغي أن يُرَدَّ إلى البلخي أيضاً : « قال بعض العلماء : المشورة والآراء صناعة نفسانية صرفة فلهذا كانت أشرف . فكم من دماءٍ أريقت ، وبلادٍ خُرِّبَتْ ، ومحارم انتهكت ، وسبب ذلك سوء الآراء وخللها »[٣١]. ونظراً لأهمية المشورة فانها ترتقي إلى منـزلة الواجب . « قال البلخي : شاور في أمرك من جرَّب الأمور وخبرها ، وتقلَّبت عليه الحوادث . وباشرها ؛ ما لم يوهنه ضعف الهرم ، ولم يغيِّره حادث السقم »[٣٢].

وقـد اهتم هذا الفيلسـوف بدراسة الآفات المفسدة للرأي . ونقل الينا تلميذه أبو الحسن العامريّ الشذرة التالية : « قال أبو زيدٍ البلخيّ : الفساد يدخل الرأي من أربعة أوجه : اثنان من قبل الزمان ، وهو أن يُعَجِّلَ بامضائه من قبل أن يَخْتَمِرَ أو يُدَافِعَ به من بعد أن يختمر حتى يفوت ؛ واثنان من قِبَلِ الانفراد والاشتراك ، وذلك أن يَسْتَبِدَّ به أو يُدْخِلَ فيه مَنْ ليس من أهله فيفسده »[٣٣].

وإذا قارنا أقوال البلخيّ بما ورد عند العامريّ في « السعادة والاسعاد » وجدنا أن الأخير لم ينقل عن الأوَّل نصَّين فحسب بل إنَّ الجزء الأخير من كتابه لا يعدو أن يكون شرحاً وتفصيلاً لوجهة نظر البلخيّ في المشورة والرأي . ونعتقد أن العثور ـ مستقبلاً ـ على شذرات جديدة من كتابات البلخيّ السياسية سيكشف عن مدى تأثر كتابات اللاحقين بها . ولعلَّ العامريّ حين كتب « السعادة والاسعاد في السيرة الانسانية » كان يتطلَّع إلى محاكاة كتاب البلخيّ الموسوم بـ« اختيار السِّيَر » .

---

(٢٩) الثعالبي : تحفة الوزراء، ص٨٦.

(٣٠) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٤٠٧ .

(٣١) الثعالبي : تحفة الوزراء، ص٨٧ـ٨٨.

(٣٢) الثعالبي : تحفة الوزراء، ص٨٩.

(٣٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٤١٩ . وانظر في أثر رأي البلخي ما جاء في كتاب العامري (الصفحات ٤٢٠ـ٤٣٨).

إنّ للبلخي كتاباً آخر هو « صناعة الشعر »[٣٤]. ولا ندري ما إذا كان يعتمد فيه على كتاب أرسطو الذي ترجمه أبو بشر متّى بن يونس أم كان يرجع إلى ترجمة أخرى أم أن الكتاب يتناول « صناعة الشعر » بطريقة تقليدية لا صلة لها بالمعالجة الفلسفية التي قدّمها أرسطو.

لفتت كتابات البلخيّ السياسية أنظار الحكّام اليه بدليل أنه حين استولى أحمد بن سهل بن هاشم المروزي على بلخ « راود أبا زيد على أن يستوزره فأبى عليه ؛ فاتخذ أبا القاسم الكعبيّ وزيراً ، وأبا زيد كاتباً »[٣٥]. وربما يرجع رفض البلخيّ لهذا المنصب إلى سماته الجسدية ، فقد كان ، كما قال ياقوت ، « رَبْعَةً ، نحيفاً ، مصفاراً ، أسمر ، جاحظ العينين ، فيهما تأخر ، ومَيْلٌ ، وبوجهه آثار جُدَريٍّ . وهو صموت ، سِكّيتٌ ، ذو وقار وهيبة »[٣٦]. وكان « ضابطاً لنفسه ، قليلَ البديهة . . واسعَ الكلام في الرسائل والتأليفات . . قليلَ المناظرة »[٣٧]. وواضح أن هذه الصفات لا تؤهل المرء للوزارة بقدر ما تؤهله للكتابة .

عمل أبو زيدٍ البلخيّ وأبو القاسم الكعبيّ لأحمد بن سهل الذي كان قائداً « من قُوّادِ نصر بن أحمد » الساماني . ثم إنّ ابن سهل « خلع نصر بن أحمد ، وأقام بنيسابور . فلمّا ظُفِرَ بأحمد [بن سهل] أُخِذَ البلخي في جملة من أُخِذَ ، فاعتقل . وبلغ عليٌّ بن عيسى الوزير أمرُه فأنفذ من أشخصه »[٣٨].

وقعت حادثة التمرد السابقة سنة ٣٠٦هـ وانتهت باعتقال أحمد بن سهل ، وإرساله إلى بخارى حيث مات في سجنه في العام التالي . أما أبو زيدٍ البلخيّ فقد أُخِذَ ـ فيما يبدو ـ في جملة من أُخِذَ إلى بغداد سنة ٣٠٦هـ . ولعلّه اتصل بالوزير علي بن عيسى صاحب كتاب « معاني القرآن » و « سياسة المملكة وسيرة الخلفاء » . ولا ندري المدة التي قضاها في ضيافته ؛ غير أنه من المحتمل أن يكون البلخيُّ قد عمل ـ في بغداد ـ نديماً للوزير العالم ومعلّماً لابنه . ولا شك في أن اشتغال الرجلين بالكتابات السياسية يدفعنا إلى التساؤل عن إمكانية تأثر أحدهما بالآخر . إنّ الاجابة على هذا التساؤل متعذّرة في الوقت الحاضر لضياع

---

(٣٤) السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن): بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ج١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤، ص٣١١. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، السيوطي: بغية الوعاة.

(٣٥) الصفدي : الوافي بالوفيات، ج٦، ص٤١٢. وانظر أيضاً، ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج١، ص١٤٧.

(٣٦) الصفدي : الوافي بالوفيات، ج٦، ص٤١١. وانظر أيضاً، ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج١، ص١٤٥.

(٣٧) الصفدي : الوافي بالوفيات، ج٦، ص٤١٢.

(٣٨) ابن النديم : الفهرست، ص٢١٩.

كتابات الوزير كلِّها وعدم عثورنا على أكثر من شذرات قليلة من كتابات البلخيّ . وعلى كلِّ حال فانه إذا كان البلخيُّ قد عمل في بغداد معلِّماً لابن الوزير فان في هذا ما يمكن أن يفسِّر لنا ـ ولو جزئياً ـ الشبهَ الكبير لكتابات أبي القاسم عيسى بن علي بكتابات أبي زيدٍ البلخيِّ بل لعلَّ في هذا الميل المبكر من عيسى إلى البلخيِّ ما يفسِّر نبذه اللاحق للتنجيم ، وتصدِّيه لأحد تلاميذ البلخيِّ أعني أبا الحسن العامريَّ الذي خرج عن موقف أستاذه وقال بأحكام النجوم .

لقد انصرف البلخيُّ في أواخر حياته إلى العلم تدريساً وتأليفاً ، فكان يدرِّس في قريته « شامستيان » التي « اعتقد بها ضيعته »[39] . وراح من هناك يهدي مؤلفاته للوزراء وكبار رجال الدولة السامانية رافضاً كلَّ دعوةٍ إلى العمل السياسي . لقد استدعاه أمير بخارى «ليستعين به على سلطانه ، فلمَّا بلغ جيحون ، ورأى تغطمط أمواجه ، وجريةَ مائه ، وسعةَ قطره ، كتب اليه : إن كنت استدعيتني لِـمَا بلغك من صائب رأيي فاني إنْ عبرتُ هذا النهرَ فلستُ بذي رأيٍ ، ورأيي يمنعني من عبوره »[40] .

عاش البلخيُّ حياة طويلة فعمِّر حتى جاوز الثمانين ، و « توفي يوم الجمعة ضَحْوَةً ، لعشر بقين من ذي القعدة ، سنة اثنتين وعشرين وثلاث مائة »[41] فيها قال ياقوت والصفدي . الا أن السيوطي يقول إنه « مات ليلة السبت لتسع بقين من ذي القعدة ، سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة »[42] . وإذا كان الاختلاف في تاريخ وفاته يسيراً لا يجاوز اليوم الواحد فان تاريخ ولادته قد ضبط بفارق سنة واحدة ، إذ قال ياقوت إنه « مات . . عن سبع أو ثمان وثمانين سنة »[43] . وبهذا يكون مولده سنة ٢٣٥هـ أو ٢٣٦هـ .

وترك أبو زيدٍ البلخيُّ ثروة علمية ضخمة ذكر ابن النديم منها ثلاثة وأربعين مؤلَّفاً ، بينما ذكر ياقوت منها ستة وخمسين كتاباً . وحظي بعض هذه الكتب بشهرة عريضة امتدَّت زمنـاً طويلاً بعد وفاة صاحبها . ودفعت هذه المؤلفات أبا حيَّان التوحيديَّ إلى القول بأن البلخيَّ « لم يتقدم له شبيهٌ في الأعْصُرِ الأوَلِ ، ولا يُظَنُّ أنه يوجد له نظيرٌ في مستأنف

---

(٣٩) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج١ ، ص١٤٤ ، وانظر أيضاً ، الصفدي : الوافي بالوفيات ، ج٦ ، ص٤١٠ .

(٤٠) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج١ ، ص١٥٢ ، وانظر أيضاً ، الصفدي : الوافي بالوفيات ، ج٦ ، ص٤١٣ .

(٤١) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج١ ، ص١٥٠ ، وانظر أيضاً ، الصفدي : الوافي بالوفيات ، ج٦ ، ص٤١٣ .

(٤٢) السيوطي : بغية الوعاة ، ج١ ، ص ٣١١ .

(٤٣) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج١ ، ص١٤١ .

الدهر. ومَنْ تصفح كلامه في كتاب « أقسام العلوم » ، وفي كتاب « اختيار السيَر » ، وفي « رسائله » إلى إخوانه . . عَلِمَ أنه بحر البحور ، وأنه عالم العلماء »(٤٤).

ودرس على البلخيِّ عدد غير قليل من التلاميذ ، نذكر من بينهم أبا بكر محمد بن زكريا الرازي ، وأبا الحسن محمد بن يوسف العامريَّ . وقد درس الأخير عليه عدداً من السنوات . ويبدو أن البلخيَّ مارس تأثيراً واسعاً ، عميقاً ، على تلميذه لأن كُتُبَ التراجم لا تذكر له شيخاً سواه . ونعتقد أن هذا دليلٌ على أن العامريَّ كان يلهج بذكر إستاذه ، ويُكْثِرُ من الحديث عنه ، والافتخار بالدراسة عليه . ونكتفي للتدليل على أثر أبي زيدٍ البلخيِّ في كتابات العامريِّ بالاشارة إلى التماثل بين أسماء بعض مؤلفات الفيلسوفين . لقد وضع البلخيُّ كتاب « الأمد الأقصى » ، و « الابانة عن علل الديانة »(٤٥) ؛ وبالمثل فقد ألَّفَ العامريُّ كتاب : « الأمد على الأبد » و « الابانة عن علل الديانة » . ولما كان الكتابان من مؤلفات العامريِّ التي لم يعثر عليها بعد فضلاً عن مؤلفات البلخيِّ فان من الصعب علينا أن نقول فيهما رأياً محدداً . لذا نكتفي بهذا التماثل في العنوان لعلَّه يشير إلى شيء من التشابه بين الفيلسوفين .

وإذا عدنا إلى رأى العامريِّ في النفس ـ مما نقلنا بعض نصوصه عند حديثنا عن أثر أفلاطون في كتاباته ـ وجدناه يتطابق مع ما نُقِلَ الينا من أقوال البلخيِّ ؛ فقد ذكر كُتَّاب التراجم قولَ البلخيِّ : إن كان « لا بد من الموت فلا تخف منه . وإنْ كنت تخاف مما بعد الموت فأصلح شأنك قبل موتك ، وخَفْ سيئاتك لا موتك »(٤٦) .

على أن العامريَّ يكشف عن شبه آخر مع البلخيِّ ، وأعني بذلك دعوته إلى وحدة الشريعة والفلسفة . يقول البلخيُّ : « الشريعةُ الفلسفة الكبرى . ولا يكون الرجل متفلسفاً حتى يكـون متعبِّـداً ، مواظباً على أداء الشرع »(٤٧) . وقد تحدَّث التوحيديُّ عن اعتقاد البلخيِّ هذا فقال إنَّ ممَّن اعتنق هذا الرأي أبا تمام النيسابوري وأبا الحسن العامريَّ(٤٨) .

---

(٤٤) أبو حيان التوحيدي : تقريظ الجاحظ ، نقلاً عن الصفدي : الوافي بالوفيات ، ج٦ ، ص٣٧٨ .

(٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧) الشهرزوري (شمس الدين محمد بن محمود) : نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة ، ج٢ ، تحقيق خورشيد أحمد ، دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الدكن ، ١٩٧٦ ، ص ٢٥ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا ، الشهرزوري : نزهة الأرواح .

(٤٨) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج٢ ، ص ١٥ .

ثانياً ـ أبو نصر الفارابي :

إذا كان تأثر العامريّ بالبلخيّ منسجماً مع أخذه بنظرية الابداع لا في زمان التي قال بها الكندي وأفلاطون أساساً ، فانَّ نقوله عن أبي نصر الفارابي تتناغم أيضاً مع أخذه بكثير من آراء أفلاطون في السياسة . لقد أخذ عن « **المدينة الفاضلة** » فكرة تقسيم الناس إلى طبقات وطوائف ، ثم قسَّم هذه إلى فئات أوصل عددها إلى اثنتين وسبعين فرقة(٤٩) .

ونلتقي في « السعادة والاسعاد » بأفكار أرسطو من خلال الفارابي . فالعامريُّ يشرح فكرة « الوسط الفاضل » بالطريقة التي شرحها بها الفارابيُّ في كتابه « **فصول منتزعة** » ، فيقول : « التوسُّط ليس هو واحداً لجميعنا ولكن لكلِّ واحدٍ منَّا وسطاً على حياله ، وهو الذي لا يزيد عليه ولا ينقص منه » . إنَّ الوسط « هو المتباعد من طرفيه باستواء . وهو شيء واحد في الأشياء كلِّها ، لا كثير. مثال ذلك أن نفرض بأن عدد العشرة كثير ، وعدد الاثنين قليل ، فتكون الستَّة متوسطة بينهما لأن زيادة الستة على الاثنين مثل زيادة العشرة على الستة . . الوسط المضاف اليها هو أن يكون على ما ينبغي ، وفي الوقت الذي ينبغي ، وعلى الوجه الذي ينبغي ، وبأشياء بكثرتها ، ولأشياء توجب ذلك »(٥٠) .

ويشير أبو الحسن العامريّ إلى الفارابيّ إشارة شبه صريحة عند حديثه عن رئيس المدينة الفاضلة ، فيقول : « قال بعض الحدث من المتفلسفين إنه متى لم تجتمع جميع خصال الخير في رئيس واحد ، وبعد أن تجتمع [في اثنين] ، وجب أن تقام الرئاسة بنَفْسين. وذلك مثل أن يكون أحدهما حكيماً ولا قوَّة له على القيام بالرئاسة ، وتكون للآخر(٥١) قوَّةٌ على ذلك . قال : وكذلك [يكون] هذا في جماعة ، فانَّه قد يجوز أن يكونوا بجملتهم ـ على سبيل التعاون ـ رئيساً واحد. قال أبو الحسن : ما قاله هذا الانسان لا معنى له ، وليس يجوز أن يكون الرأس أكثر من واحد. وإنَّما الرئاسة بالرأي ، فمن لا رأي له لا يستحق الرئاسة . وإذا وجد حكيمٌ لا قوَّة له كان السبيل فيه أن تُعَصَّبَ به الرئاسة . ثم يكون القويُّ على إجراء(٥٢) الأمور كالنائب عنه بأمره ، يرجع في إجراء(٥٢) الأمور إلى رأيه ، في صغير أمره وكبيره . فان عُصِّبَتْ الرئاسة بالقويّ كان الحكيمُ كالوزير والمشير. هذا عسى يجوز أن

(٤٩) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد، ص ١٦٤ .
(٥٠) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ٧٢ .
(٥١) في الأصل : لأخر.
(٥٢) في الأصل : أجزاء.

يكون ؛ فأمّا أن تكون الرئاسة لاثنين من غير أن يكون أحدهما تحت الآخر فانه لا سبيل اليه ، ولا وجه له البتّة »[٥٣].

ثالثاً ـ أبو جعفر الخازن :

هو أبو جعفر محمد بن الحسين الخازن . عالم مبرّز في الفلك والرياضيات ، اختلف القدماء في اسمه . فقد ذكره أبو نصر العُتْبي في موضعٍ واحدٍ من تاريخه باسم « أبي الحسين ، جعفر بن محمد ، الخازن » . وقال البيروني إنه « محمد بن الحسين » . ويبين من هذا أن الاختلاف في اسمه محدود إذ ترد ألفاظ (جعفر ، محمد ، الحسين) في كلتا الصيغتين ؛ ويتركز الاختلاف في أن العُتْبيَّ جعل اللفظ الأوّل اسماً ، والثالث كنية . ومن السهل أن ندرك أن الاسم الصحيح هو الذي أورده البيروني ، عالم الفلك الذي قرأ كتب الخازن فوقف من خلالها على الاسم الصحيح . أما العُتْبيُّ فقد قرأ الاسم ، فيما نعتقد ، محرَّفاً على الصورة التالية أو ما يشبهها : « جعفر محمد الحسين الخازن » وبدلاً من قراءتها «أبو جعفر ، محمد بن الحسين الخازن » قرأها : « جعفر بن محمد أبو الحسين الخازن » .

وذكر فيدمان أنَّ أبا جعفر الخازن « من أهل خراسان »[٥٤] ، وأنَّ ولادته كانت حوالي عام ٣٤٩هـ[٥٥] . غير أن هذا التقدير خاطىءٌ للأسباب التالية : أولاً ـ ذكر أبو نصر العُتْبيُّ أن الخازن «وزيرٌ من وزراء السامانية»[٥٦]عاش في « بخارى أيام الأمير السديد منصور بن نوح »[٥٦] . ثانياً ـ قال ابن النديم إنَّ أبا زيدٍ البلخيَّ شَرَحَ صَدْرَ كتابِ أرسطو «السماء والعالم» وأهداه إلى أبي جعفر الخازن[٥٧] . فاذا كان البلخيُّ قد توفي سنة ٣٢٢ هـ فمن غير الممكن أن يصحَّ قول فيدمان إنَّ الخازن ولد عام ٣٤٩هـ . إنَّ إهداء البلخيِّ كتابه لأبي جعفر الخازن مؤشرٌ لسِنّ الأخير. ومن هنا نُقَدِّرُ أنَّ الخازن ولد في العقد التاسع من القرن الثالث الهجري . ثالثاً ـ ذكر ابن الأثير أنَّ أبا جعفر الخازن كان رسولَ ركن الدولة لعقد الصلح مع أبي علي أحمد بن محتاج نائب أمير بخارى في خراسان[٥٨] . ولـمَّا كان القيام بعقد الصلح بين المتحاربين أمراً يحتاج إلى خبرةٍ ، وحنكةٍ ، ودهاءٍ ، فمن غير المعقول أن يقلَّ

---

(٥٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص ١٩٤ـ١٩٥ .

(٥٤) فيدمان : الخازن ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١٦ ، ص٣٤٢.

(٥٥) فيدمان : الخازن ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١٦ ، ص٣٤٩.

(٥٦) المنيني : الفتح الوهبي ، ج١ ، ص٥٦.

(٥٧) ابن النديم : الفهرست، ص١٥٣ . وانظر أيضاً، القفطي : تاريخ الحكماء، ص٤٠ .

(٥٨) ابن الأثير : الكامل، م٧، ص٢٤٦.

عمر الرسول عن أربعين عاماً. ولا شك أنَّ عمل الخازن وزيراً في نيسابور قد أهَّله لعقد الصلح. لكن هذا الخبر يقطع - من جهة أخرى - بخطأ افتراض سنة ٣٤٩هـ تاريخاً لولادته، ويُرَجِّحُ في المقابل التاريخ الذي قدَّرناه.

وعلى أيٍّ حال فقد كان أبو جعفر الخازن واحداً من أبرز علماء الفلك والرياضيات في الاسلام. ولعلَّ البلخيَّ قد أهدى كتابه اليه حين كان يعمل وزيراً في نيسابور لوالي خراسان. وذكر التوحيديُّ في معرض حديثه عن ابن العميد أنَّ أبا جعفر الخازن لجأ مع أبي علي الصاغاني إلى ركن الدولة في الريِّ. ولما رأى أبو الفضل بن العميد أن « ركن الدولة أعظمه، [فقد] لزمه أن يقتدي به.. [لا سيما أنَّ] العيون كانت تنظر اليه في أمره، والناس يحسبون ما يأتيه في بابه، لأنه وقع إلى الريِّ مع صاحبه الصاغاني أبي علي حين طلب الأمان »[٥٩].

عكف أبو جعفر الخازن في الريِّ على أبحاثه العلمية، فـ«قام بأرصاده لأبي الفضل ابن العميد»[٦٠]، وألَّفَ كتبه: «**زيج الصفائح**»، و «**كتاب الآلات العجيبة الرصدية**»، و «**المدخل الكبير في علم النجوم**»، و « **سِرّ العالمين** » الذي ناقش فيه « لأوَّل مرةٍ نظرية ابن الهيثم في تكوين العالم »[٦١]. كما وَضَعَ « **كتاب المسائل العددية** »[٦٢] و « **شَرَحَ كتاب إقليدس** »[٦٣] **وخرائط جغرافية كتب أبو زيدٍ البلخيِّ توضيحاً لها**[٦٤].

خاض الخازن في « علم التنجيم » و « كان متبحراً في نظرية التسيير»[٦٥] التي تحدِّد درجة ما بين كوكبين « بمطالع خط الاستواء للاستدلال بها على ما يحدث في المستقبل من خير وشر. وذلك بتحويل هذه الدرجة إلى جزء من أجزاء الزمان »[٦٦]. ويعتمد هذا العمل على «حساب المثلثات الكرِّي.. [الذي] يُرَدُّ إلى قوانين بسيطة أساسها معدَّل النهار »[٦٧].

---

(٥٩) أبو حيان التوحيدي: مثالب الوزيرين، ص ٢٢٨.

(٦٠) فيدمان: الخازن، دائرة المعارف الاسلامية، ج ١٦، ص ٣٤٢.

(٦١) فيدمان: الخازن، دائرة المعارف الاسلامية، ج ١٦، ص ٣٤٣.

(٦٢) ابن النديم: الفهرست، ص ٣٤١.

(٦٣) ابن النديم: الفهرست، ص ٣٢٥.

(٦٤) دنلوب: البلخي، دائرة المعارف الاسلامية، ج ٧، ص ٥٥٧.

(٦٥) فيدمان: الخازن، دائرة المعارف الاسلامية، ج ١٦، ص ٣٤٤.

(٦٦) شرايمر: التسيير، دائرة المعارف الاسلامية، ج ٩، ص ٣٠٧.

(٦٧) شرايمر: التسيير، دائرة المعارف الاسلامية، ج ٩، ص ٣٠٨.

ونـظراً لاشتغال الخازن في صناعة التنجيم وتأليف أبي الحسن العامريّ عدداً من الكتب فيها فانَّ كلمة موجزة فيها ستساعد ـ الدارس لنصوص مؤلفات العامريّ ـ على تبين ما يدين به لأبي جعفر الخازن بصورة أساسية . ذلك أنَّ العامريَّ لم يكن مديناً بموقفه هذا من أحكـام النجوم لأستاذه البلخيِّ ، الذي لم يكن يثبت من الصناعة الا ما يدلُّ عليه الحسبان . وعليه فان غلبة « التنجيم » في موقف العامريِّ راجعٌ ـ فيما نَظُنُّ ـ إلى تأثره بهذا الجانب من أبحاث الخازن ؛ بينما كان أستاذه بحكم ثقافته الرياضية أو موقفِه الدينيِّ أكثرَ تأثراً بالجانب الرياضيِّ من هذه الأبحاث .

لقد تابع الفلاسفة ـ والعامريُّ من بينهم ـ أرسطو في اعتبار التنجيم أحد فروع العلم الطبيعي ، إلى جانب الطب ، والهندسة ، وتفسير الأحلام ، وغيرها . واعتقدوا أن التنجيم علم يستند إلى مبدأ السببية الشاملة ، الذي جعل « جميعَ ما يطرأ على العالم من تغيُّر (أو الكـونَ والفسـادَ كما يقـول أرسـطو .) يتصـل اتصالاً وثيقاً بطبائع الأجرام السماوية ، وحركاتها »[٦٨] . ومعنى هذا أن تأثير الأجرام في الطبيعة والانسان يتوقف على طبيعة الجرم ، وموقعه من الأرض ، ومن الأجرام الأخرى ، التي يتبادل معها التأثر والتأثير . وبناء على هذا فانَّ أحداث العالم نتيجة حتمية للتأثيرات النجومية المعقَّدة التي يتعينَّ على الـمُنَجِّم معرفتُها بدقةٍ ، ليتمكَّن من التنبؤ بها .

ومن أبرز مفاهيم التنجيم : « **الأفق** » ، و « **معدل النهار** » ، اللذان تحدِّد نُقَطُ تقاطعهما مع فلك البروج ما يسمى بالأوتار الأربعة ؛ و « **فلك البروج** » الذي قسّموه إلى اثني عشر بيتـاً ؛ ومـواقـع الكـواكب التي تأخـذ إحدى صورٍ خمس هي : « **الاقتران** » و « **الاستقبال** » إذا كان الكوكبان على استقامةٍ واحدةٍ ، « **والتسديس** » إذا كانت بينهما ستون درجة من درجات الطول ؛ و « **التربيع** » إذ كانت بينهما تسعون درجة ؛ و « **التثليث** » إذا كان ما بينهما مائة وعشرون درجة . ولتحديد الوقت الملائم للقيام بعملٍ ما يقوم الـمُنَجِّمُ بمعرفة « **البيت** » الذي يكون فيه القمر في ذلك الوقت أو المنزلة التي يحتلها من بين منازله الثمانية والعشرين . وقـد اشتهـرت بين المسلمين في تحديد الطالع **طريقة القرانات** بين الكـواكب العـظمى الثلاثة : المريخ ، والمشتري ، وزحل ، متّخذين من التسيير أداةً لتحديد الطالع . ويَتِمُّ هذا باستعمال الجداول الرياضية المفصَّلة ، والعمليات الحسابية ، والهندسية ، المعقَّدة .

(٦٨) نللينو : التنجيم ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج ١٠ ، ص ٧٠ .

اهتم الخازن بالأبحاث الفلسفية المتصلة بالأبحاث الرياضية ، والفلكية . ونستدلُّ على هذا من تكليفه أبا زيدٍ البلخيَّ شرْحَ كتاب أرسطو « السماء والعالم » . وربما يكون الخازن قد أراد الوقوف على رأي أرسطو في الكون وهو بصدد تأليفه كتاب « سِرُّ العالمين » .

وفيما يتعلق بصلة أبي الحسن العامريِّ بأبي جعفر الخازن فان العامريَّ لم يترك بخارى - من جهة أولى - الا بعد وفاة الأمير نوح بن نصر سنة ٣٤٣هـ ، كما أن الخازن لم يترك نيسابور إلا حوالي عام ٣٤٣هـ حين استقر في بلاط ركن الدولة ، وعمل لابن العميد في الريِّ . ومن ثَمَّ فان لقاءه بالعامريِّ في هذه المدينة كان أمراً محتملاً .

ويبدو لنا أن العامريَّ قد أخذ عن الخازن شيئاً من علم الرياضيات والفلك ، مما يظهر واضحاً في مؤلفاته المختلفة مثل « الأبصار والمبصر » و « التقرير لأوجه التقدير » . ففيهما يتحدث عن أشكال هندسية مثل « **الخط المستند** » ، و « **الشكل العروض** » ، و « **الشكل المأموني** » ، و « **الشكل القطّاع** »[٦٩]، **والمنازل الفلكية المختلفة** ، و « **معدَّل النهار** » ، و « **الفلك المستقيم** » ، و « **الفلك المائل** » ، وتأثير الأجرام العلوية في أحداث العالم السفلي . وتكلم في التنجيم بما تعسر معرفته على غير المتبحِّر فيه . يضاف إلى هذا أن كتبه المتعددة في أحكام النجوم تبدو وثيقة الصلة بأوساط المنجِّمين ، وشديدةَ الاخلاص لاعتقاداتهم[٧٠] . لهذا نميل إلى اعتبار أبي جعفر الخازن المصدرَ الأساسيَّ لهذه المعلومات الفلكية ، والرياضية ، والتنجيمية .

ومن الجدير بالملاحظة أن بعض الكتّاب المحدثين عَدَّ الخازن من صابئة[٧١] حرّان . وإذا صَحَّ هذا القول - على الرغم من الاسم الاسلامي الذي يحمله - فانه سيكون من المفيد أن نتساءل عما إذا كان الخازن المصدرَ أو أحد المصادر التي وقف العامريُّ منها على الأفلاطونية المحدثة فضلاً ، عما عرفه بواسطته من معلومات فلكية ورياضية ومنطقية .

(٦٩) أبو الحسن العامري: التقرير لأوجه التقدير، الصفحات ٣١٠، ٣٣٠، ٣٣٧، ٣١٦، ٣٢٣. و «القول في الأبصار والمبصر» ص ٤٤٦ من هذه النشرة.

(٧٠) أنظر بصورة خاصة كتاب « التقرير لأوجه التقدير »، الصفحات ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٧ - ٣٢٨ من هذه النشرة.

(٧١) كارّا ده فو : الصابئة ، دائرة المعارف الاسلامية ، انتشارات جهان ، تهران ، بلا تاريخ ، ج ١٤ ، ص ٩١.

رابعاً ـ أبو الحسن الطبري :

« أبو الحسن أحمد بن محمد الطبري من أهل طبرستان[٧٢] » . ولد ـ فيما يبدو ـ في العقد الأخير من القرن الثالث (حوالي عام ٢٩٠ هـ) . ولعلّه درس بحكم استقراره في الريّ على شيخ الأطباء في عصره أبي بكر محمد بن زكريا الرازي . ونبغ الطبريُّ في صناعة الطب ، ووضع « الكناش المعروف بالمعالجات البقراطية ، وهو من أجلّ الكتب وأنفعها . وقد استقصى فيه ذكر الأمراض ، ومداواتها ، على أتمّ ما يكون . ويحتوي [الكتاب] على مقالاتٍ كثيرةٍ[٧٣] » . وتوجد منه ـ اليوم ـ نسخة خطّيّة محفوظة في مكتبة شستر بتي في دبلن برقم ٣٩٩٤[٧٤] . كما توجد نسخة أخرى « في مكتبة ديوان الهند بلندن »[٧٥]، فضلاً عن نسخ أخرى في مكتبات « أكسفورد وميونيخ » . وهو ينقسم إلى عشر مقالات . واسم الكتاب في آخر معظم المقالات « المعالجات البقراطية »[٧٥] . وقد صرح ابن أبي أصيبعة أنّ ابا الحسن الطبري « كان في أوّل الأمر طبيباً لأبي عبد الله البريدي (الذي كان والياً على الأهواز) . . ثم . . أصبح من أطباء ركن الدولة الديلمي . . بعد وفاة البريدي سنة ٣٣٢هـ »[٧٥] .

عمل أبو الحسن الطبريّ طبيباً للأمير البويهي ركن الدولة في مدينة الريّ . ولـمّـا كانت وفاته حوالي عام ٣٦٠ هـ[٧٦] فمن المؤكد ـ والحالة هذه ـ أنّ صلته بالعامريّ ترجع إلى ما قبل هذا التاريخ . لقد ورد أبو الحسن العامريّ الريَّ سنة ٣٥٣ هـ أو ٣٥٤ هـ ؛ وكان ممن حضر مجالس أبي الفضل بن العميد ، وابنه أبي الفتح . ومن هنا تهيأت الفرصة لتلاقيهما .

(٧٢، ٧٣) ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ، ص ٤٢٧ .

(٧٤) الزركلي : الأعلام ، ج١ ، ص ٢٠٩ .

(٧٥) النظامي العروضي السمرقندي : جهار مقاله (المقالات الأربع) ، تعليق محمد بن عبد الله القزويني ، ترجمة عبدالوهاب عزّام ويحيى الخشاب ، ط ١ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ١٧٤ . وقد كان لأبي عبد الله البريدي صلة بالقرامطة ، ففي سنة ٣٣١ هـ « ولد لأبي طاهر القرمطي ولد ، فأهدى اليه أبو عبدالله البريدي هدايا عظيمة» . (ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ، ط ١ ، ١٩٣٢ ، ص ٢٧٩) . ولما قاتل الخليفة المطيع أبا القاسم البريدي هرب الأخير إلى القرامطة (ص ٢٩٥) ؛ وحين دخل أبو الحسين البريدي بغداد سنة ٣٣٠هـ « كان معه الترك والديلم والقرامطة » . (ص ٢٧٤) . كما كان أبو الفضل ابن العميد على صلة بالقرامطة أيضاً ، ففي سنة ٣٤٤ هـ « دخل محمد بن ماكان الديلمي أحد قوّاد صاحب خراسان إلى أصبهان ، فخرج عن أصبهان أبو منصور بن ركن الدولة ، فتبعه ماكان فأخذ خزائنه ، وعارضه أبو الفضل بن العميد وزير ركن الدولة ومعه القرامطة . فأوقعوا به ، واثخنوه بالجراح ، وأسروا قواده . وفيه وقع دمار عظيم بالريّ ، وكان الأمير أبو علي بن محتاج صاحب خراسان قد نزلها فمات في الوباء» . (النجوم الزاهرة ، ج ٣ ، ص ٣١٢ ـ ٣١٣) .

(٧٦) ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ، ص٤٢٧ .

وذكر أبو حيان التوحيديّ في « مثالب الوزيرين » ما يشير إلى معرفة الطبريّ بالعامريّ ، إذ قال إنّ الصاحب بن عبّاد حصل على مؤلفات العامريّ من أبي الحسن الطبري . ونجد في المقابل أن تحليل رسالة العامريّ « القول في الأبصار والمبصر » ، والتدقيق في مادتها الطبية[٧٧] ، يدلُّ ـ كما سنبيّنُ في مقدمتنا للرسالة ـ على أنّ العامريّ استمد معلوماته المتعلّقة بتشريح العين ، ووظائف أجزائها المختلفة ، من كتاب « المعالجات البقراطية » للطبريّ ، و « الحاوي » للرازي[٧٨] . كما نجد في كتاب العامريّ « التقرير لأوجه التقدير » مادةً طبيةً تتصل بـ« المزاج »[٧٩] ، والأجنّة ، والتشوهات اللاحقة بها[٨٠] ، وفعل الكيموسات[٨١] والغذاء ، وبعض المواد النباتية[٨٢] ، والسكنجبين[٨٣] ، وكونِ الطبِّ مساعداً للطبيعة[٨٤] ، وأنَّ المعالجةَ ضروريةٌ على الجملة[٨٥] ، وأنَّ كتب الطب إقناعيةٌ لا برهانية[٨٦] . ولا شك أن هذه المعلومات لا تتاح في العادة لغير المتصل بالأطباء . ومن هنا فنحن نعتقد أن أبا الحسن العامريّ قد استمد من أبي الحسن الطبريّ الطبيب معلوماته الطبية التي بنى عليها بعض آرائه الفلسفية أو أنَّ هذه المعلومات كانت ، على أقل تقدير ، الأساس الذي بنى عليه إحدى رسائله في فلسفة العلم .

خامساً ـ أبو عبدالله محمد بن أحمد الخوارزمي :

كان للوزير الساماني أبي الحسين العُتْبي مجلسُ علمٍ وأدبٍ . وكان أبو عبد الله محمد ابن أحمد الخوارزمي من بين المفكرين المتميِّزين في مجلسه . وقد ولد الخوارزمي في بلخ وعاش بنيسابور في بلاط السامانيين ؛ وألَّفَ لوزيرهم العُتْبي أقدمَ دائرة معارف عربية ، أعني « مفاتيح العلوم »[٨٧] . ومن هنا يَثْبُتُ أنه كان على معرفة بأبي الحسن العامريّ . فهو من مدينة بلخ حيث درس العامريُّ على أبي زيدٍ البلخيِّ ؛ كما عاش مثل العامريِّ في

---

(٧٧) أبو الحسن العامري : القول في الأبصار والمبصر، الصفحات ٤٠٥ ، ٤٠٧ ـ ٤٠٨ ، ٤٣٨ ـ ٤٤٤ من هذه النشرة.

(٧٨) أنظر في هذه المسألة تحليلنا لرسالة العامري «القول في الأبصار والمبصر» ، الصفحات ٤٠٥ ، ٤٠٧ ـ ٤٠٨ . وكذلك ص ١٧٨ ـ ١٧٩ من هذه النشرة.

(٧٩) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٢٤ من هذه النشرة.

(٨٠) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٤٢ ، ٣٣٦ من هذه النشرة.

(٨١) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٣٣ من هذه النشرة.

(٨٢) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٣٩ من هذه النشرة.

(٨٣) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٢٥ من هذه النشرة.

(٨٤) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٤٠ من هذه النشرة.

(٨٥) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٣٣ من هذه النشرة.

(٨٦) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٣٤ من هذه النشرة.

(٨٧) الموسوعة العربية الميسرة : مادة « الخوارزمي ».

نيسابور ، وأهدى كتابه « مفاتيح العلوم » لأبي الحسين العُتْبي الذي أهدى إليه العامريُّ أيضاً بعض مؤلفاته . لهذا فان علينا في دراسة رأي العامريِّ في تقسيم العلوم ـ المذكور في كتابه « الاعلام بمناقب الاسلام » ـ أن نقارن بينه وبين ما ذكره الخوارزمي في مؤلفه المشار اليه لمعرفة مدى إفادته منه .

قال الخوارزمي في المقدمة التي أهدى بها كتابه « مفاتيح العلوم » إلى الوزير العُتْبي : « لـمّـا قَصرَ الله همَّة الشيخ الجليل السيِّد ، أبي الحسين[88] عبيد الله بن أحمد العُتْبي . . على حُبِّ العلم وأهله ، وإيوائهم إلى ظليل ظلّه ، وايلاءِ قاصيهم ودانيهم ، عوائدَ برِّه وفضله ، دعتني نفسي إلى تصنيف كتاب باسمه النابه ، أعلاه الله »[89].

ومن السهـل أن نجـد صدى هذه العبارات في المقدمة التي أهدى بها أبو الحسن العامريُّ كتابه « التقرير لأوجه التقدير » إلى الوزير العُتْبي ، إذ قال : « إني لما شاهدتُ مملكة الشرق . . مزيَّنةً بالرسوم الحميدة التي أبداها الشيخ أبو الحسين عبيد الله بن أحمد . . ورأيتُ فنـاءه معمـوراً بذوي الألبـاب والمعـارف ، ومجـالسَـه محتشدةً بأولي الفضل . . استخرت الله عزَّ اسمه في الاعتصام بحبله ، والاعتكاف على خدمته ، والاستسعاد بالقيام في ظلِّه »[90]. ثم ذكر تكليفَ مجلس العُتْبيِّ له بتأليف كتابه « التقرير لأوجه التقدير » . ويبـدو « مفـاتيح العلوم » كأنما هو مدخل لفهم كثير من عبارات العامريِّ ، وأفكاره ، ويخاصَّةٍ ما اتصل منها بالفلك والتنجيم .

سادساً ـ أبو بكر القفَّال :

ولـد أبو بكر محمد بن علي بن اسماعيل القفَّال الشاشي « في سنة إحدى وتسعين ومائتين »[91] ، في مقاطعة « الشاش » من بلاد ما وراء النهر . و « كان فقيهاً ، محدِّثاً ، أصولياً ، لغوياً ، شاعراً »[92] ؛ إماماً في التفسير، وعلم الكلام ، والزهد ، والورع ، « ذاكراً للعلوم ،

---

(٨٨) في الأصل : الحسن .

(٨٩) الخوارزمي (أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي) : مفاتيح العلوم ، تحقيق ج . فان فلوتن ، مطبعة E.J. Brill ، ١٩٦٨ ، ص ٢ .

(٩٠) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير ، ص ٣٠٨ من هذه النشرة .

(٩١) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ج٤ ، دار الثقافة ، مطبعة الغريب ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص٢٠١ .

(٩٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٤ ، ص٢٠٠ .

محققاً لما يورده . . فرداً من أفراد الزمان »[٩٣]. و « لم يكن بما وراء النهر للشافعيين مثله في وقته »[٩٤]. وكان ، بكلمة واحدة ، « إمام عصره بلا مدافع »[٩٤].

نبغ أبو بكر القفّال في علوم اللغة ، والشعر ، والأدب[٩٥]، والفقه الشافعي ، وعلم الكلام . وذكرت المصادر القديمة أنه كان في أوّل أمره معتزلياً ثم أخذ بالمذهب الأشعري ؛ فابن عساكر يقول إنه « كان في أوّل أمره مائلاً عن الاعتدال ، قائلاً بمذاهب أهل الاعتزال»[٩٦]، ثم أخذ بمذهب الأشعري . ويقول السُّبكي : إنَّ هناك « مذاهب تحكى عن هذا الامام في الأصول لا تَصِحُّ الا على قواعد المعتزلة »[٩٦]، كالمسألة القائلة إنَّ شكر المنعم واجبٌ بالعقل . وقد أورد السُّبكي روايةً عن أبي محمد الجويني يقول فيها : إنَّ أبا بكر « أخذ علم الكلام عن الأشعريِّ ، وأنَّ الأشعريَّ كان يقرأ عليه الفقه ، كما كان هو يقرأ عليه الكلام »[٩٧] . . « على كبر السن »[٩٨].

ولكن لنفحص هذه الرواية . لقد ولد أبو الحسن الأشعريُّ عام ٢٦٠هـ ، وانخلع من مذهب المعتزلة عام ٣٠٠هـ ، وتوفي باختلافٍ في الرواية ما بين عام ٣٢٤هـ و ٣٣٠هـ. وحين أعلن الأشعريُّ مذهبه الجديد كان إماما أكمل مرحلة الدرس . فاذا كان القفّال قد ولد عام ٢٩١هـ فمن غير الممكن ـ عقلاً ـ أن تقصده الأئمة من أمثال أبي الحسن الأشعريِّ وعمره تسع سنوات . ولا يبقى أمامنا إلا القول بأن القفّال درس على الأشعريِّ الكلام حين رحلَ في طلب العلم من بلده إلى العراق . فاذا تصوَّرنا أنه كان يومئذ في العشرين من عمره لزم من هذا أن دراسته على الأشعريِّ كانت حوالي عام ٣١٠هـ ، وفي هذا التاريخ كان الأشعريُّ قد أعلن بالفعل مذهبه . ولكنْ من غير الممكن أن يكون الأشعريُّ قد درس الفقه على يد هذا الشاب الذي جاء إلى البصرة طلباً للعلم . لا بدَّ إذن أن يكون هذا الأمر قد حدث بعد رسوخ قدمه في الفقه . فاذا قلنا إنَّ ذلك كان عام ٣١٥هـ لم يَصِحَّ القول ؛ وإذا قلنا إنه كان عام ٣٢٠هـ جاز القول من جهة القفّال وامتنع من جهة الأشعريِّ لأنه كان قد

---

(٩٣) السُّبكي : طبقات الشافعية الكبرى، ج٣، ص٢٠٠.
(٩٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٤ ، ص٢٠٠.
(٩٥) السُّبكي : طبقات الشافعية، ج٣، ص٢٠٠ ، حيث ينقل ذلك عن الحاكم النيسابوري.
(٩٦) السُّبكي : طبقات الشافعية، ج٣، ص٢٠١.
(٩٧) السُّبكي : طبقات الشافعية، ج٣، ص٢٠٢.
(٩٨) السُّبكي : طبقات الشافعية، ج٣، ص٢٠٣.

رحل إلى بغداد عالماً ناضجاً في الستين من عمره وليس بحاجة إلى دراسة فقه الشافعيِّ على أحد .

وهكذا يتبينَّ في نهاية التحليل أنه من غير الممكن أن يكون الأشعريُّ قد درس الفقه على القفَّال . وقد لاحظ السُّبكي ضعف الخبر فدعَّمه بقوله إن هذا كان على كبر سنِّ الأشعريِّ . كذلك فانَّ من غير الممكن ، من جهة ثانية ، أن يكون القفَّال قد درس علم الكلام على الأشعريِّ ؛ ذلك أن قول ابن عساكر والسُّبكي إنَّ القفَّال كان معتزلياً ثم صار أشعرياً قول متناقض . فالسُّبكي يقول إنه نُقِلَتْ عن القفَّال « مذاهبُ . . لا تَصِحُّ إلا على قواعد المعتزلة » . ويفهم من هذا ـ بالقطع ـ أن المنقول ليس أقوالَ طالبِ علمٍ ، شاب بل أقوال شيخٍ ، معلِّم . فالقفَّال كان في مرحلة الدرس ، إذن ، معتزلياً ، وعاد إلى بخارى وهو معتزلي . ودرَّس مذهب المعتزلة فنقلت عنه هذه المذاهب . ومن كان كذلك فانه لا يكون قد درس على الامام الأشعريِّ .

إننا نجد أنفسنا ـ في النهاية ـ أمام فرضيات ثلاث : **الأولى ـ** إنَّ القفَّال كان معتزلياً ثم تبنى مذهب الأشعريِّ في زمنٍ ما لاحقٍ على عودته إلى بخارى . **والثانية ـ** إنه لم يتحوَّل قط عن مذهب المعتزلة . **والثالثة ـ** إنه تركَ مذهب المعتزلة إلى مذهب أقلَّ حدَّةً من جهة ، وأكثر قرباً من الأشعرية من جهة أخرى . ونميل إلى الاعتقاد بالفرضية الثالثة . ونرى أن القفَّال عاد من العراق معتزلياً فوجد المذهب الماتُريديَّ منتشراً في بلاد ما وراء النهر فأخذ به في زمنٍ لاحقٍ . إنَّ نسبة آراء معتزلية إلى القفَّال دليلٌ على تأخره في ترك هذا المذهب ؛ كما أنَّ نقلَ أفكارٍ غير معتزلية عنه دليلٌ على تبنِّيه مذهباً جديداً . ولما كانت عبارة السُّبكي دالةً بوضوحٍ تام على أنه كان متحيِّراً في أمره ، فهذا دليلٌ على أنه لم يكن أشعرياً . ولا يبقى أمامنا إلا الحكم بتبنِّيه مذهب الامام أبي منصور الماتُريدي السمرقندي .

لقد رحل القفَّال « إلى خراسان ، والعراق ، والحجاز ، والشام ، والثغور »[99] . أما خراسان ، والعراق فقد رحل اليهما طلباً للعلم حوالي عام ٣١٠هـ ؛ ثم رحل اليهما مجاهداً الروم حوالي عام ٣٥٥هـ . وجاء في كتب التاريخ أن القفَّال « كان فيمن غزا الروم من أهلِ خراسان وما وراء النهر عام النَّفير . فوردت من نِقْفور عظيم الروم على المسلمين قصيدةٌ ساءتهم ، وشقَّت عليهم لِـمَـا كان اللعينُ أجرى اليهم فيها من التثريب ، والتعيير . وكان في ذلك الجمع غيرُ واحدٍ من الأدباء ، والفصحاء ، والشعراء ، من كور خراسان ، وبلاد

(٩٩) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٤ ، ص٢٠٠ .

الشام ، ومدائن العراق ، فلم يكمل لجوابها من بينهم الا الشيخ أبو بكر القفّال »[١٠٠].

اجتمع القفّال في رحلة الجهاد هذه بأبي الفضل بن العميد في الريّ سنة ٣٥٥هـ . مثلما زار نيسابور في طريقه إلى العراق متعلّماً وعند منصرفه منها ؛ « ثم وردها على كبر السنّ »[١٠١] بعد منصرفه في عام النفير. وقال الحاكم النيسابوري « ثم اجتمعنا ببخارى غير مرة »[١٠١]. وما دام أنّ الحاكم النيسابوري « تقلّد القضاء بنيسابور في سنة تسع وخمسين وثلثمائة في أيام الدولة السامانية ، ووزارة أبي النصر محمد بن عبدالجبار العُتْبيّ »[١٠٢]، فمن الواضح أن القفّال خرج عام النّفير (٣٥٥هـ) من بخارى إلى خراسان حيث قابل ابن العميد ثم اتجه إلى الغرب . ولما عاد مرّ بنيسابور سنة ٣٥٩هـ ومكث فيها فترة قصيرة قبل أن يعود إلى بخارى . وفي العاصمة التقى ثانيةً بالحاكم النيسابوري . وقد عاد في أواخر أيامه إلى الشاش . ويقول صديقه الحاكم النيسابوري : « إنه توفي بالشاش في ذي الحجة سنة خمس وستين وثلثمائة »[١٠٣]. أما ابن السمعاني فيذكر في كتاب « الذيل » إنه توفي سنة ستةٍ وستين وثلثمائة » . هذا وقد وضع أبو بكر القفّال مؤلفات عديدة من بينها : « أصول الفقه » ، وهو مطبوع ، و « محاسن الشريعة » ، و « شرح رسالة الشافعي » .

ترجع معرفة العامريّ بأبي بكر القفّال في أرجح الظنّ إلى الفترة الممتدة ما بين عام ٣٢٢هـ و٣٤٣هـ ، أعني الفترة التي عاش فيها العامريّ في بخارى وتردّد على مجلس الأمير نوح بن نصر . فمن المعلوم أنه كان قد دَرَسَ الفلسفة قبل هذا التاريخ على أبي زيدٍ البلخيّ في شامستيان . ومن ثَمَّ فانّ دراسته المتعمّقة في علم الكلام الذي يظهر واضحاً في مؤلفاته لا بُدَّ أن تكون قد تمّت بعد هذا التاريخ . ولما كان العامريّ في سنة ٣٤٤هـ أستاذاً يُدَرِّسُ ويملي في نيسابور فمن المؤكد أنّ دراسته لعلم الكلام المعتزليّ والأشعريّ كانت قبل هذا التاريخ . فاذا كان القفّال في بخارى « إمامَ عصره بلا مدافع » فمن الصعب أن نتصوّر

---

(١٠٠) السُّبكي : طبقات الشافعية ، ج٣، ص٢٠٤-٢٠٥ . وقد أورد السُّبكي القصيدة ثم أورد بعدها قصيدة ابن حزم في الرد على نقفور.

(١٠١) السُّبكي : طبقات الشافعية ، ج٣، ص٢٠١ .

(١٠٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٤، ص ٢٨١ .

(١٠٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج٤، ص٢٠١ . وقد نقل ابن خلكان رواية الشيرازي في «طبقات الفقهاء» ، حيث يقول إن القفّال قد «توفي في سنة ست وثلاثين وثلثمائة» (ص٢٠١) . ومن هنا وجدنا اضطرابا واضحاً عند طاش كبرى زاده في تحديد تاريخ وفاة هذا الفقيه ، فقال مرة إنه «مات سنة ست أو خمس وثلاثين وثلاثمائة» (مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج٢ ، تحقيق كامل كامل بكري ، وعبد الوهاب أبو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ٣١٧) ، وقال في موقع آخر إنه توفي سنة ٣٦٦هـ . (ج١ ، ص٣٠٦) .

العامريُّ الشابُّ راغباً عن القراءة عليه . كما يصعب علينا أن نتصوَّر الرجلين في مجلس الأمير نوح ، ولا يأخذ العامريُّ مع ذلك عن القفَّال شيئاً .

لقد كان مذهب الامام أبي حنيفة منتشراً في شرق الدولة ، ومال اتباعه إلى اعتناق مذهب الامام الحنفيِّ ، السمرقنديِّ ، أبي منصور الماتُريديِّ . أما في الغرب فقد انتشرت الأشعرية ، ابتداء ، بين الشافعية . وفي عبارة أخرى فان الأشعرية قد انتشرت بين الشافعية في غرب الدولة حيث عاش الامام أبو الحسن الأشعريُّ ، مثلما انتشرت الماتُريديَّة بخاصَّةٍ بين أهل سمرقند في شرق الدولة حيث عاش الماتُريديُّ ، وفي بلاد ما وراء النهر بعامةٍ . ومن ثم فاننا نتوقع أن يكون أبو الحسن العامريُّ ، الحنفيُّ المذهب ، ميالاً إلى الماتُريديَّة دون الأشعريَّة . وهذا ما يفسر هجومه على الأشاعرة ، وتبنِّيه لموقف الحنفية . ويلزم من هذا أن دراسته على أبي بكر القفَّال تركزت في علم الكلام حيث أخذ المذهب الماتُريديَّ الذي تظهر آثاره واضحة في كتابيه « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » ، و « الاعلام بمناقب الاسلام » .

إننا نَظُنُّ أن ما ذكره أبو حيَّان التوحيديُّ عن إعجابه بحديث العامريِّ في الفقه بألفاظ الفلاسفة « في مجلس أبي حامد المَرْوَرُّوذي »[104] ، وما ورد في كتاب « الاعلام بمناقب الاسلام » من تحليل متميِّز ، يرجع إلى كتاب « محاسن الشريعة » للقفَّال . لكن هذه المسألة تحتاج إلى دراسةٍ مقارنةٍ تبين الآراء الماتُريديَّة في كتابات كلٍّ من القفَّال والعامريِّ من جهةٍ ، وتثبت وجود « أفكار » أو « اقتباسات » عند العامريِّ من كتابات القفَّال . إننا لا نقطع بتتلمذ العامريِّ على القفَّال أو تأثره به ، لكننا نشير إلى احتمال ذلك في ظِلِّ ظروفِ ذلك العصر وسيرة كلٍّ من الرجلين .

---

(١٠٤) أبو حيان التوحيدي : البصائر والذخائر، المجلد الثالث، القسم الثاني، ص٥٤٥ .

ثالثاً ـ المصادر الفارسية :

نقل أبو الحسن العامريّ في كتاب « السعادة والاسعاد »[1] عدداً من الآراء الخلقية ، والسياسية ، والفقهية ، والأدبية ، واللغوية ، والفلسفية ، المستمدة من مصادر فارسية مختلفة . ويلاحظ على هذه الآراء أنها تدور ـ من جهة المضمون ـ حول موضوعات خلقية وسياسية ؛ كما تتصف ـ من جهة الكم ـ بالضآلة مقارنةً مع الحجم الذي احتلته المصادر اليونانية أو العربية . وأخيراً فان في وسعنا تصنيف هذه المادة من جهة أصولها في فئتين :

(أ) المصادر الفارسية القديمة : وتتمثل في أقوال الملوك الفرس ، مثل « أردشير » وابنه «سابور» ، و « أنـور شروان » ، و « دارا » و « شيرويه » و « كسرى » ، والوزير «بزرجمهر» . ويضاف اليها مصدران أساسيان هما « جاويذان خرد » ، و «خذاي نامه» .

(ب) مصادر « فارسية » إسلامية : وتتمثل فيما نقله العامريُّ من أقوال ابن المقفع[2] ، وأبي عبيد القاسم بن سلام[3] ، والفرّاء[4] ، ومكحول الشامي [5] ، والجاحظ[6] ، وميمون

---

(١) لم ندرج مادة كتاب «فروخ نامة» في هذا التحليل لسببين · الأول أنّ الكتاب ـ وهو بالفارسية ـ قد نسب إلى «أبي الخير امري» ، ولم تثبتْ دراسةٌ ما أنَّ هذا الاسم مصحف عن اسم «أبي الحسن العامري» . والثاني أننا لم نتمكن من الوقوف على صورة من هذا المخطوط .

(٢) نقل العامري من أقوال ابن المقفع في الأخلاق تعريفه للسخاء بانه الزهد بما في أيدي الغير (ص٩٣) . أما في السياسة فقد نقل من مادة تتصل بأصول التعامل مع الملوك (ص٢٨٥) ؛ وآداب صحبة الملوك (ص٣٧٩ـ٣٨٠) ؛ ومعنى الرأي وأهميته (ص٤٢٠) ؛ ومكانة النصيحة (ص١٦٦) ؛ وقواعد إبداء الرأي (ص٤٣٢) ، وآفاته (ص٤٢٧) . أما رأي ابن المقفع في أهمية الوزراء وضرورة الاكثار منهم (ص٤٣٥) ، وأهمية استشارتهم (ص٤٣٢) فقد نقله العامري ـ صراحة ـ من «كتاب التاج في سيرة أنو شروان» . يضاف إلى هذا ما نقله من «خذاي نامه» . ذلك أن الكتابين هما من ترجمة ابن المقفع (الفهرست ، ص١٣٢) .

(٣) أبو عبيد القاسم بن سلام الخراساني : نحوي ، لغوي ، فقيه ، وعالم بالقرآن . «ولد في هُراة حوالي عام ١٥٤هـ» (دائرة المعارف الاسلامية ، ج١ ، ص٥٣٧) ؛ ودرس في بغداد ، ثم عاد «إلى موطنه فاصبح مؤدباً في أسرتين بخراسان من ذوات النفوذ» . (دائرة المعارف الاسلامية ، ج١ ، ص٥٣٧) . ومن أشهر مؤلفاته : «كتاب القراءات» ، «كتاب أدب القاضي» ، «كتاب فضائل القرآن» ، وكتب فقهية أخرى . (الفهرست ، ص٧٨) . وقد توفي في مكة سنة ٢٢٤هـ . ونقل عنه العامري مرة واحدة (ص١٨١) .

(٤) هو «أبو زياد يحيى بن زياد الفرّاء مولى بن منقر» . (الفهرست ، ص٧٣) . ويُعَدُّ من كبار علماء النحو . وأشهر مؤلفاته كتاب «معاني القرآن» . ونظن أن أستاذ العامري أبا زيد البلخي قد تأثر به . وتوفي الفرّاء سنة ٢٠٧ هـ . وقد نقل عنه العامري في «السعادة والاسعاد» مرة واحدة (ص٤٣٧) .

(٥) مكحول الشامي محدِّثٌ مشهور ، كان «مولى لامرأة من هذيل» ومن مؤلفاته : «كتاب السنن في الفقه» ، «كتاب المسائل في الفقه» . (الفهرست ص ٢٨٣) . ونقل عنه العامري مرة واحدة (ص٢٤٥) .

(٦) الجاحظ «مولى لأبي القلمس» . (الفهرست ، ص٢٠٨) . وقد نقل عنه العامري في أربعة مواضع (الصفحات ٢١٩ ، ٢٨٤ ، ٣٠٣ ، ٣١٠) .

ابن مهران[٧]، وأبي بكر الرازي[٨]، وأبي زيدٍ البلخيِّ[٨]. وإذا كان هؤلاء فُرْساً من جهة النسب فإنهم عرب ـ مسلمون من جهة الثقافة. ومن ثَمَّ فإنَّ علينا أن نقصر دلالة مصطلح «المصادر الفارسية» على الفئة الأولى.

تركزت الأقوال التي نقلها العامريُّ عن «أردشير» في موضوع حقوق الله، والسلطان، والرعيَّة[٩]. لكنه نقل جملةً هامةً جداً من الآراء السياسية المنسوبة إلى ابنه «سابور»، وتدور حول الموضوعات التالية: «إنَّ المَلِكَ لا يكون إلا واحداً»[١٠]؛ وأهمية المثابرة في السياسة[١١]؛ وضرورة الوقوف على خفايا الولاة وكبار العاملين في الدولة[١٢]؛ وخطورة تولية كبار القادة المناطقَ الغنيَّة في الدولة لاحتمال استقلالهم بها[١٣]؛ وأسباب فساد الدولة من جهة الولاة وترك المَلِكِ محاسبتهم[١٤]؛ وضرورة اتخاذ الوزير[١٥]؛ وصفاته[١٦]؛ والحرص على استشارته[١٧] ومعرفة رأيه[١٨]، وأهمية الاكثار من الوزراء[١٩]؛ واختيار الموظفين العاملين معهم[٢٠]؛ وضرورة كونهم من ذوي الخبرة الطويلة[٢١]؛ وينقل أيضاً رأيه في تنظيم

---

(٧) ميمون بن مهران: لم نقف على ترجمة له. وواضح من السياق الذي ذكره فيه العامري (ص٣١٢) أنه من المحدِّثين. ويلفت نظر الباحثين إلى أن ختن أبي الحسن العامريِّ كان يدعى باسماعيل بن مهران. ومن ثم فان «ميمون» قد يكون أخاه. وحيث أنَّ العامريَّ لم ينقل عن محدِّثي الشيعة وفقهائهم فمن المستبعد أن يكون ميمون بن مهران أخاً أو قريباً لعيسى بن مهران وأخيه اسماعيل بن مهران. وقد ذكر ابن النديم هذين الرجلين بين فقهاء الشيعة، وقال إنَّ للأول: «كتاب المحدِّثين، وكتاب السنن المشتركة، وكتاب الكشف، وغيرها». (الفهرست، ص٢٧٨). أما الثاني فذكر له «كتاب الملاحم». (الفهرست، ص ٢٧٩).

(٨) نقل العامري عن الرازي الطبيب (ص٩٢) قولاً في أهمية الكسب والادخار. كما نقل عن أستاذه أبي زيدٍ البلخي في موضوعيّ الرأي والاستشارة. (الصفحات ٤٠٧، ٤١٩).

(٩) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٤٣٥.

(١٠) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص١٩٥.

(١١) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٢٩٤.

(١٢) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٢٩٧.

(١٣) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٢٩٩.

(١٤) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٣١٧.

(١٥) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٤٢٩.

(١٦) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٤٢٧.

(١٧) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٤٣٠.

(١٨) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٤٣٢.

(١٩) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٤٣٥.

(٢٠) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٤٤٣.

(٢١) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، ص٤٤٤.

الجيوش[٢٢]؛ واتخاذ حرس خاص[٢٣]؛ والحرص على تفقد المناطق الحدودية في الدولة[٢٤]؛ واستعمال الشدَّة في معاملة أهل الريبة والخيانة[٢٥]؛ والحذر من الوشاة بالمخلصين للملك[٢٦]؛ وأهمية تعهد الأصحاب بالصلات[٢٧]؛ والانفاق على ذوي الحاجات[٢٨]؛ وضرورة جلوس الملك للعامة[٢٩]؛ وأدب الملوك[٣٠]؛ وتأثير المصادفات والأحوال المتقلِّبة[٣١].

وفي وسعنا أن نسجل فيما يتعلق بالموضوعات السابقة ملاحظتين هامتين : **الأولى** أن الموضوعات السابقة تشكل سرداً بكامل الموضوعات التي اعتمد فيها العامريُّ على المصادر الفارسية . أعني أن النصوص التي نقلها عن غير سابور تدور حول ذات الموضوعات التي عالجتها النصوص المنقولة عنه ، مما يكشف الأهمية الكبرى لهذا المصدر وسط بقية المصادر الفارسية . **الثانية** أنَّ المصدر الذي استمد منه العامريُّ أقوال سابور ـ إنْ لم نقل أقوالَ ملوكِ الفرس الآخرين أيضاً ـ هو كتاب « خذاي نامه » . وتتجلى هذه الواقعة ساطعةً عند فحصنا المواضع التي ذكر فيها هذا الكتاب .

لقد ذكر العامريُّ كتاب « خذاي نامه » تسع مرات ؛ ونقل في ثمانٍ منها نصوصاً منسوبة إلى « سابور » في موضوعاتٍ مثل ضرورةِ اتخاذ العيون[٣٢]، وتفقّدِ البلدان الحدودية في الدولة ، وتحصينها ؛ وقمعِ ما ينشأ فيها من فتن[٣٣]؛ وارتباطِ فساد « العمال » بعدم محاسبة الملك لهم[٣٤]؛ وصفات الوزير[٣٥]؛ والموظفين العاملين معه[٣٦]؛ وضرورةِ عدم

(٢٢) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٣٣١.
(٢٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٢٩٥.
(٢٤) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٢٩٨.
(٢٥) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٣٠٣.
(٢٦) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٣٠٠.
(٢٧) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٣١٥.
(٢٨) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٣١٤.
(٢٩) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٢٨٦.
(٣٠) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٢٨٣.
(٣١) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٢٥١.
(٣٢) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٢٩٧.
(٣٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٢٩٨.
(٣٤) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٣١٧.
(٣٥) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٤٢٧.
(٣٦) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٤٢٩.

معـاتبة الوزير[٣٧]؛ والحرص على مفاوضته[٣٨]؛ والاكثار من الوزراء[٣٩]. وبهذا فان في وسعنـا الاطمئنـان إلى أن المصـدر الـذي استمد منه العامريُّ آراء « سابور » ، ووالده «أردشير» لا بد أن يكون كتاب « خذاي نامه في السِّيَر ».

أما النصوص المنقولة عن « أنوشروان » فتدور حول ضرورة العفو عن الرعية[٤٠]؛ واتخاذ أسلوب الرفق والشدَّة في معاملتهم[٤١]؛ ومعرفة المحسن والمسيء فيهم[٤٢]؛ وخطورة الـظلم[٤٣]؛ وصفـات الوزير[٤٤]؛ وأهميته[٤٥]؛ وأعوان الملك[٤٦]؛ وتوخي الحذر[٤٧]. أما «الأكاسرة» من ملوك فارس فنقل عنهم نصوصاً تتصل بضرورة جلوس الملك للعامة لمعرفة أحوالها[٤٨]؛ وتحديد الجنايات التي يُحاسِبُ عليها الملوك[٤٩]؛ وأهمية العدل في الدولة[٥٠]؛ وتعفُّف الملوك[٥١]؛ والأسـاس الـديني للحكم[٥٢]؛ وحقِّ الملك في الـطاعـة المطلقة من رعـاياه[٥٣]. وضمَّ إلى هذه النصـائح العملية رأي بُزُرْجِـمِهْـرِ في ضرورة الاستشارة في السياسة[٥٤]؛ وتوخي الحذر مما هو متوقع[٥٥].

أما « جاويذان خرد » فنجد منها في « السعادة والاسعاد » أربعة نقول تدور حول

(٣٧) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٤٣١ .

(٣٨) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٤٣٢ .

(٣٩) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٤٣٥ .

(٤٠) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٢٨٤ ، ٣١٦ .

(٤١) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٣٠١-٣٠٢ .

(٤٢) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٢٩٧ .

(٤٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٣٢٦ .

(٤٤) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٤٢٥ .

(٤٥) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٤٢٩ .

(٤٦) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٤٣٩ .

(٤٧) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٢٩٦ .

(٤٨) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٢٨٦ .

(٤٩) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٣٠٦-٣٠٧ .

(٥٠) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٢٦٧ .

(٥١) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٩٥ .

(٥٢) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٢٠٦ .

(٥٣) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٢٠٨ .

(٥٤) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٤٢٢ .

(٥٥) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد ، ص٢٩٦ . ويضاف إلى ما سبق رأيٌ لدارا بن دارا في تبدُّل أحوال الممالك . (ص٣٧٥)؛ ونصيحة شيرويه في ضرورة ألا يوسع الملك على الجند في العطاء ولا يضيِّقه . (ص٤٠٠)؛ ورأي كسرى في كتمان الرأي . (الصفحات، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣).

أهمية المشورة[٥٦]؛ وعدم الاستبداد بالرأي[٥٧]؛ ومكانة الحيلة والتأني في السياسة[٥٨].

ويتبينّ من المقارنة بين حجم المادة المستمدة من « خذاي نامه » وتلك المستمدة من «جاويذان خرد» أن الكتاب الأوّل كان المصدر الرئيس عند العامريّ ؛ وأن الثاني كان حِلْيَةً تكمِّل الأوّلَ . ونتبينّ أيضاً أن العامريّ باعتماده على كتاب « خذاي نامه في السِّيَر» و«كتاب التاج» إنما يعلن - في الواقع - حجم اتفاقه مع آراء ابن المقفع ومدرسة الكنديّ (الرازيّ والبلخيّ) .

ويبقى علينا أن نشير - أخيراً - إلى أنه لم يكن بين المؤلفات الفارسية التي ورد ذكرها في كتاب « السعادة والاسعاد » ما يشير إلى استعمال العامريّ مصادر مكتوبة بالفارسية . وهذا أمر هام في بيان الطابع العربي لثقافة أبي الحسن العامريّ .

لقد كانت المادة السياسية المستمدَّة من كتابي « خذاي نامه » و« التاج » بمثابة الهيكل العظميّ لكتاب « السعادة والاسعاد » . وهذا أمر هام للغاية في مجال تحديد مكانة الحجم الضخم من النصوص الأفلاطونية والأرسطية ودورها في هذا الكتاب . إنَّ هذا الحجم الضخم لم يكن ليزيدَ كثيراً من الموضوعات التي طرحها الفكر الفارسيُّ . وهذا لا يعني أنه لم تكن لها أيُّ أهمية في تفصيل الفكرة ، وإيضاحها ، وتعميقها . ولا شك أن إدراكنا هذه الحقيقة نافع في تبينّ مدى أصالة هذا العمل ، وتحديد مصادره الرئيسة من جهة الموضوعات والكيف لا من جهة التفاصيل والكم .

---

(٥٦) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٢٩٦ .

(٥٧) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٤٢٢ .

(٥٨) أبو الحسن العامري : السعادة والاسعاد، ص٣٢٠-٣٢١ .

الفصل الخامس

تلاميذ العامري

تلاميذ العامري

أولاً ـ أبو القاسم الأنطاكي :

ذكر أبو حيان التوحيديّ اسم « أبي القاسم الأنطاكي » في ثلاثة من كتبه ، بطريقتين مختلفتين . فقال في « المقابسات » : « سمعت الأنطاكيّ أبا القاسم ، **وكان يُعْرَفُ بالـمُجْتَبى**[1] » . وقال في موضع آخر من الكتاب بعد سماعه مقابسةً عن أبي سليمان المنطقيّ السجستاني : « أعدنا هذه المقابسة على **الشيخ الـمُجْتَبى**[2] » . ويفهم من هذا أن الشخص موضوع الحديث هو أبو القاسم الأنطاكي المعروف بالـمُجْتَبى .

وذكر أبو سليمان المنطقيّ هذا الشخص ، أيضاً ، فقال : « أبو القاسم الأنطاكيّ المعروف بالـمُجْتَبى »[3] ، لكنه لم يترجم له بكلمة وإنْ نسب اليه بعض النصوص الفلسفية . ويدلُّ هذا على أنَّ السجستاني قد وقف على كتابات « الـمُجْتَبى » وإنْ يكن صاحبها مجهولاً عنده ، ولهذا فقد نقل عبارة التوحيديّ الواردة في كتاب « المقابسات » في محاولةٍ للتعريف به .

وفي وسعنا أن نَسْتَدِلَّ من قلة ورود اسم « الـمُجْتَبى » في كتب أبي حيَّان التوحيديّ ووصفه له بـ« الشيخ الـمُجْتَبى » على أمور عديدة . **أولاً** ـ إنَّ هذا الشخص كان متقدِّماً في العمر وذا مكانة عالية بحيث أن التوحيديَّ لم يكن يلتقي به كثيراً . ومن هنا اغتنم فرصة مقابلته ليعيد على مسامعه المقابسة الفلسفية القصيرة التي سمعها من أستاذه أبي سليمان المنطقيّ . **ثانياً** ـ إنَّ مقابلة التوحيديِّ لهذا الشخص وسماعه منه دليلٌ على أنه عاش في بغداد ـ كلياً أو جزئياً ـ في الفترة ما بين عام ٣٦٠هـ و٣٧٥هـ ، وهي الفترة التي يغطيها كتاب « المقابسات » . **ثالثاً** ـ إنَّ لهذا الشخص مشاركةً في الفلسفة بحيث أدرج مؤلف «منتخب صوان الحكمة» اسمه بين فلاسفة تلك الحقبة . **رابعاً** ـ إنَّ شهرة « أبي القاسم الأنطاكيِّ » بالـمُجْتَبى دليلٌ على أنه مقدَّم عند رئيس الدولة أو من في مكانته .

---

(١) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، ص ٩٤ .

(٢) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، ص ٣٢٦ .

(٣) أبو سليمان المنطقي السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص ١٤٥ .

فاذا انتقلنا إلى كتاب « الامتاع والمؤانسة » ألفينا التوحيديَّ يتحدَّث عن « أبي القاسم الكاتب » ، ويصفه بعبارة « صديقنا بالريِّ . . غلام أبي الحسن[٤] »، **وينسب اليه كتاباً في المنطق هو « صفو الشرح لايساغوجي وقاطيغورياس »** . ويتحدَّث في موضعٍ آخر عن كتاب العامريِّ الموسوم بـ« إنقاذ البشر من الجبر والقدر » ، فيقول : « هذا الكتاب **رأيته بخطِّه عند صديقنا وتلميذه أبي القاسم الكاتب**[٥] » . ويذهب أيضاً إلى أن هذا الشخص كان متَّهماً بالالحاد[٦] .

ويفهم من الأوصاف السابقة أن « أبا القاسم الكاتب » تتلمذ على أبي الحسن العامريِّ بالريِّ وهو صغير ، وقرأ عليه كتاب « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » . ولعلَّ تبنِّيه دعوة العامريِّ إلى التوفيق بين الفلسفة والشريعة هو السبب في اتهامه بالالحاد . وما يلفت النظر ـ في اسم هذا الشخص ـ وصفُ التوحيديِّ له بـ« الكاتب » واغفالُه لفظي « الأنطاكيِّ » و « المُجْتَبى » من جهة ، والحديثُ عنه بعبارة « غلام أبي الحسن » من جهة ثانية ؛ مما يتعارض مع وصف « الشيخ » الذي ورد في « المقابسات » . ومن هنا يثور الشكُّ والتساؤل حول ما إذا كنَّا أمام شخصٍ واحدٍ بعينه أم أمام شخصين اشتركا في الكنية « أبي القاسم »؟ .

لا شكَّ أن كتاب « مثالب الوزيرين » هو أكثر مؤلفات التوحيديِّ حديثاً عن الريِّ . وقد تحدث فيه عن أبي القاسم « علي بن الحسن الكاتب[٧] » الشاعر الذي أنشد بين يديِّ ابن عبَّاد شعراً في المهرجان ضمَّنه بيتاً للصاحب بقصد جذب انتباهه اليه ؛ لأنه ـ على حدِّ قول الشاعر ـ قد « هجرني في هذه الأيام هجراً أضرَّ بي ، وكشف مستور حالي ، وذهَّب عليَّ أمري[٧] » . ولما وصل الشاعر في إنشاده إلى ذلك البيت انتبه الصاحب مستنكراً هذه « السرقة » ، فقال له أبو القاسم الكاتب : « إنما سرقت هذا البيت من قافيتك لأزيِّن بها قافيتي ، وأنت بحمد الله تجود بكل عليق ثمين ، وتهب كلَّ جوهر مكنون . أتُراك تشاحُّني على هذا القدر ، وتفضحني في هذا المشهد؟[٧] » .

أعجب الصاحب بالردِّ ، وسأله أن يعيد الانشاد لسهوه عنه . وهكذا عاد ، وقرَّب

---

(٤) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، ج١، ص ٣٥.

(٥) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، ج١، ص٢٢٢-٢٢٣.

(٦) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، ج١، ص ٥٧.

(٧) أبو حيان التوحيدي: مثالب الوزيرين، ص ١٢٥.

الشاعر من جديد . « فلم أر بعد ذلك الا الخير ، حتى عراه ملل آخر فعاد إلى عادته . **ثم وضعني في الحبس سنةً ، وجمع كتبي وأحرقها بالنار ، وفيها كتب الفرّاء ، والكسائي ، ومصاحفُ القرآن ، وأصولٌ كثيرةٌ في الفقه ، والكلام ، فلم يميِّزها من كتب الأوائل ، وأمر بطرح النار فيها من غير تثبت »**[8]

من السهل أن نستدلَّ من محتويات مكتبة أبي القاسم الكاتب المحترقة على أنه شاعر ، مُلِمٌّ بعلمِ النحو ، والفقه ، وأصوله ؛ إلى جانب معرفته بعلم الكلام ، والفلسفة . وهذه هي ثقافة الكتّاب في ذلك العصر . ومن هنا وُصِفَ أبو القاسم هذا بالكاتب . والسؤال الذي يتعينّ علينا أن نجيب عليه هو التالي : هل أبو القاسم علي بن الحسن الكاتب المذكور في « مثالب الوزيرين » هو عين أبي القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامريِّ المذكور في الامتاع والمؤانسة؟ . وإذا كان الردُّ بالايجاب فهل هو عين أبي القاسم الأنطاكيِّ المعروف بالـمُجْتَبى ؟ والمذكور في المقابسات ؟ .

لقد تولى الصاحب بن عبّاد الوزارة سنة ٣٦٦هـ، وظَلَّ في منصبه بالريِّ حتى وفاته سنة ٣٨٥هـ. كما أن التوحيديَّ يقول : « كنت بالريِّ سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة وابن عبّاد بها مع مؤيد الدولة »[9]، و « فارقتُ بابه سنة سبعين وثلاثمائة راجعاً إلى مدينة السلام. . ولم يُعْطِني في مدة ثلاث سنين درهما واحداً »[10]. ويفهم من هذا كلِّه أن فرصة استماع التوحيديِّ لأبي القاسم الكاتب محصورةٌ في الزيارتين اللتين قام بهما للريِّ حوالي عام ٣٥٨هـ و٣٦٧هـ على التوالي . **فاذا كان يتحدَّث عن أبي القاسم الكاتب في « الامتاع والمؤانسة » بعبارة « غلام أبي الحسن » فمن الطبيعيِّ بعد مرور عشرين عاماً أن يحذف هذا الوصف في « مثالب الوزيرين » . وهذا دليل على أن « الامتاع والمؤانسة » قد أُلِّفَ قبل « مثالب الوزيرين »** . ثمَّ إنَّ ثقافة أبي القاسم الكاتب بالريِّ تتضمَّن علم الكلام والفلسفة ، وهذا أمر يتفق مع الأخبار الخاصة بدراسة أبي القاسم الكاتب الفلسفة والمنطق بالريِّ على أبي الحسن العامريِّ . ومن هنا نعتقد أن الأخبار الواردة في الكتابين تخصّان الشخص نفسه . وكلُّ ما يشير اليه كتاب « مثالب الوزيرين » هو أن أبا القاسم قد عدل جزئياً عن اهتماماته الفلسفية والمنطقية واتجه إلى الشعر متكسِّباً به عند الصاحب بن عبّاد .

---

(٨) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين، ص ١٢٦ .

(٩) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين، ص ٩٠.

(١٠) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين، ص ٢٠٧ ، وانظر أيضاً ص ٣٢٥ .

لقد وُصِفَ أبو القاسم المذكور في « المقابسات » بـ« الشيخ المُجْتَبى » . ولـمّـا كان كتاب « المقابسات » مؤلَّفاً بعد « الامتاع والمؤانسة » فمن المستغرب أن يَتِمَّ الحديث عن الصديق القديم بالريِّ بعبارةٍ رسميةٍ مثل « الشيخ المُجْتَبى » . كما أنه من الغريب أيضاً أن يُحْذَفَ لفظا « الأنطاكيّ » و « المُجْتَبى » . لذا فاننا نعتقد أننا أمام شخصية أخرى ؛ لا سيما وأنَّ « المُجْتَبى » وَصْفٌ أطلق على رياضيٍّ ، متفلسف ، كان مقدَّماً عند عضد الدولة في بغداد . وقد وجدنا القفطيَّ يترجم لهذا الشخص فيقول : هو « علي بن أحمد الأنطاكيّ أبو القاسم المُجْتَبى ، من أصل أنطاكية [إقرأ : أصله من أنطاكية] ، واستوطن بغداد إلى أن توفي بها . وكان من أصحاب عضد الدولة بن بويه ، المقدَّمين عنده ، يُقَدَّمُ لعلم العدد والهندسة غير مدافع في ذلك . وكان مشاركاً في علوم الأوائل مشاركة جيلة . . ذكر هلال بن المحسن بن ابراهيم الصابىء في كتابه ، في سنة ست وسبعين وثلثمائة [أنه] في يوم الجمعة ، الثالث عشر من ذي الحجة ، توفي أبو القاسم علي ابن أحمد الأنطاكيّ الحاسب ، المهندس »[11]. وواضح من هذا أنَّ أبا القاسم الأنطاكيَّ اشتهر بالرياضيات ، والفلسفة ، وله تصانيف غير قليلة في الأولى ، منها « الكبير في الحساب الهندي ، [و] كتاب في الحساب على التخت بلا محو ، [و] كتاب تفسير الأرثماطيقي ، وتفسير كتاب إقليدس[12] » .

بيِّنٌ مما سبق أن تلميذ العامريِّ هو أبو القاسم علي بن الحسن الكاتب بالريِّ ، وأن القطعة الفلسفية التي ذكرها مؤلف « منتخب صوان الحكمة » هي له ، وليس للرياضيِّ المتفلسف أبي القاسم الأنطاكيِّ المعروف بـ« المُجْتَبى » . ذلك أن « المُجْتَبى » من علماءِ بغداد ، وأصحاب عضد الدولة البويهي المشهورين والمقدَّمين . ومن غير المعقول أن تُجْهَلَ سيرةُ رجلٍ هذا قدره ؛ ولو صَحَّ لدى أبي سليمان السجستانيِّ أنه صاحب القطعة الفلسفية لترجم له . ومن ثم فان امتناعه عن الترجمة لصاحبها دليلٌ كافٍ على أنه لا يعرف عن صاحبها شيئاً . أما قوله بأنه « أبو القاسم الأنطاكيّ المعروف بالمُجْتَبى » ، فدليلٌ على أنَّ السجستانيَّ حين عجز عن العثور على ترجمةٍ له استعان بـ« المقابسات » ، ونقل الاسم كما ورد فيها . لقد تحدَّث ابن النديم عن « المُجْتَبى » . ولكن ، لما كان أبو سليمان على يقينٍ

---

(١١) القفطي : تاريخ الحكماء ، ص٢٣٤ .

(١٢) القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ٢٣٤ ، ٦٤ . وانظر أيضاً الشهرزوري : نزهة الأرواح ، ج٢ ، ص ١٠٣ .

من أنَّ أبا القاسم ـ صاحبَ القطعةِ الفلسفيةِ ـ ليس هو « الـمُجْتَبى » الرياضيُّ الذي ترجم له ابن النديم فقد عدل عن النقل من « الفهرست » ، واكتفى بما ذكره التوحيديُّ .

يقول أبو القاسم : الأسباب التي هي مادة الحياة هي في وزن الأسباب التي هي جالبةُ الموت . قيل له : فَلِمَ[13] كان الموت على هذا أولى بالانسان من الحياة؟ . قال : لأن الموت طبيعيٌّ ، وكلُّ طبيعيٍّ لا محيص عنه . وإنما أطلقنا الكلام الأوَّل لأنك ترى من نجا من الموت بشيءٍ ، به وقع غيره في الموت ؛ وتجِدُ مَنْ تخلَّص من[14] الحياة بشيءٍ ، به تخلَّص غيره من الموت . فلو استُطِيعَ حَصْرُ هذه الأبوابِ لَوُجِدَ ما يموت به مَنْ يموت في عدد ما به يحيا مَنْ يحيا .

ثم قال : وههنا موتٌ طبيعيٌّ معترفٌ به وفي مقابلته حياةٌ طبيعيَّةٌ . ، وهكذا ههنا موتٌ عرضيٌّ وفي مواجهته حياةٌ عرضيَّةٌ . فالموت الطبيعيُّ قد قامت فيه[15] الشهادة من الكافة ، فأمـا الحياة الطبيعية فحياة العقل بالمعقول . و [أما] الموت العرضيُّ فالجهل الشائع في الانسان ، فأما الحياة العرضيَّة فحسُّ الانسان وحركته بسلامة بدنه ، وسكونِ أخلاطه ، وقوَّةِ طبيعته ، وتصرُّفِ سائر ما هو مركَّب من جهته .

ثم قال : ومَنْ فتح الله بصر عقله ولحظ هذه الحقائق ترقَّى في درجات المعارف ، وسلاليم الفضائل ، وانتهى إلى أفق الرَّوح والراحة ، ونجا من هذه المعادن التي هي معادن العطب والتلف ، ومساكن الآفات والهلاك . وتفجَّر في هذا الفصل بكلِّ كلامٍ شريفٍ ، وكلِّ موعظةٍ حسنةٍ . وكان من القادرين على أمثاله وممن قد أيده الله بتوفيقه ومعونته[16] » .

ثانياً ـ أبو الفرج بن هندو :

هو « أبو الفرج الحسين بن محمد بن هندو »[17] على ما ذكره الثعالبي . وفي رواية أخرى أنه « أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن هندو . كاتبٌ ، أديبٌ ، شاعرٌ ، طبيبٌ ، حكيمٌ »[18]. ذكـر أحـد المُحْـدَثـين أنـه « بغـداديُّ الأصل »[18]، « من أهل

---

(١٣) في الأصل : فلما.

(١٤) في الأصل : الى.

(١٥) في الأصل : منه.

(١٦) أبو سليمان المنطقي السجستاني : منتخب صوان الحكمة، ص ٢٤٥ .

(١٧) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٣، ص٣٩٤.

(١٨) فؤاد أفرام البستاني (محرر): دائرة المعارف، المجلد الرابع ، بيروت، ١٩٦٢ ، ص١٢٧ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، البستاني: دائرة المعارف.

الريّ»[19]. «لكن ابن اسفنديار قال: حتى لو كان والده من «قُمّ» فان مولده ونشأته كانا في طبرستان»[20]، وليس في نيسابور[21].

«كان متفلسفاً، قرأ كتب الأوائل على أبي الحسن[22] العامريّ بنيسابور»[23]. وذكر ابن أبي أصيبعة أن ابن هندو كان «اشتغاله بصناعة الطبّ والعلوم الحكمية على الشيخ أبي [الخير] الحسن بن سوّار بن بابا المعروف بابن الخمّار، وتتلمذ له وكان من أجلّ تلاميذه، وأفضل المشتغلين عليه»[24]. وكان الصاحب بن عبّاد أستاذه في الأدب، فقد قال الثعالبيّ وكان على معرفة شخصية بابن هندو: إنه «من أصحاب الصاحب؛ وممن تخرّجوا بمجاورته وصحبته، فظهر عليهم حسن أثر الدخول في خدمته»[25]. وقد روى له شعراً أنشده في الريّ.

أما مكانته في الأدب فبيِّنة من وصف الثعالبيّ له بـ«الأستاذ.. فردِ الدهر في الشعر، وأوحدِ أهل الفضل في صيد المعاني الشوارد»[26]. وله «رسائل مدوَّنة»[27] و«ديوان شعر»[28]. وقد نقل الثعالبيُّ في «اليتيمة» و«تتمّة اليتيمة» كثيراً من نثره ونظمه، وكذلك فعل كلٌّ من ياقوت[29]، والباخرزي، حيث بيّن الأخير أن ابن هندو تناول في شعره موضوعات جدِّية، وهزلية، وغزلية[30]. ومن كتاباته الهزلية المنشورة «الوساطة بين الزناة

---

(19) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج13، مطبعة دار المأمون، القاهرة، ص 136.

(20) د. ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات ايران، ج1، ص302.

(21) خير الدين الزركلي: الأعلام، ج4، ط6، دار العلم للملايين، بيروت، 1984، مادة «ابن هندو»، ص278. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، الزركلي: الأعلام.

(22) في الأصل: الحسين، وهو تصحيف.

(23) محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها، المجلد 3، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1974، ص13. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، الكتبي: فوات الوفيات.

(24) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص430.

(25) الثعالبي: يتيمة الدهر، ج3، ص394.

(26) الثعالبي (أبو منصور، عبدالملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري): تتمّة اليتيمة، ج1، تحقيق عباس إقبال، مطبعة فردين، طهران، 1353 هـ، ق، ص134. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، الثعالبي، التتمّة.

(27، 28) الكتبي: فوات الوفيات، ص 13. وانظر ظهير الدين البيهقي: تاريخ حكماء الاسلام، تحقيق محمد كرد علي، ط2، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق. مطبعة المفيد، دمشق، 1976. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، البيهقي: تاريخ الحكماء.

(29) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج13، ص136-146.

(30) الباخرزي: دمية القصر، ص 57.

والـلاطة » ، وفي بعض المصادر نصٌّ قصير منها[٣١].

أما الطبُّ فقد درسه ـ كما ذكرنا ـ على ابن الخمّار ، وألَّفَ فيه كتاباً عنوانه « مفتاح الـطبِّ ومنهـاج الـطلاب » ، وهـو « في فوائـد علم الطب »[٣٢]، وضعه « لاخوانه من المتعلمـين . . عشرة أبـواب »[٣٣]. وقد حَقَّقَ هذا الكتاب مؤخراً الأستاذان مهدي محقق ومحمـد تقي دانش بزوه حيث أصـدراه هذا العـام في طهـران عن « مؤسسـة مطالعات إسلامي ، دانشكاه ملك كَيل ، شعبة تهران » .

و « ذكر أبو الفرج في كتاب « المفتاح » أن متكلِّماً كان في جوارنا ، وصنَّف كتاباً في إبطال علم الطبِّ وحثَّ تلامذته على درسه ؛ فعرض له صداع فبعث تفسرته إلى الحكيم أبي الخير، فقال الحكيم أبو الخير لرسوله : قل له ضع تصنيفك في إبطال علم الطبِّ تحت وسادتك ، وضع عليها رأسك ، فانه لا حاجة لك إلى الطبيب والطبِّ . فما عالجه واحد من الأطباء حتى اعترف ببطلان كلامه ، ومزَّق تصنيفه ، وتاب . ثم عالجناه ، وشفاه الله تبارك وتعالى .

قال أبو الفرج : قلت له يوماً : قال رسول الله ﷺ : العلم علمان ، علم الأبدان وعلم الأديان . فقدَّم علمَ الأبدان لأن العبادات إنما تصدق ممن صَحَّ جسمه ، وثبت عقله . قال الله تعالى : « ولا على المريض حرج »[٣٤]؛ وقال تعالى : « وإن كنتم مرضى أو على سفر »[٣٥]. وقال تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه »[٣٦]. ومعالجات النبي عليه السلام معروفةٌ ، وجمعها واحدٌ من الأطباء ، وصنَّف منها كتاباً . فاستطرد المتكلم وقال : كان واحد من المتكلِّمين في جوارنا ، وعرض له خناق فَعُدْتُهُ ، فقال لي : ما ينفعني من طريق الطبِّ ؟ . فقلت له : ينفعك ماء الشعير الفاتر مع ماء الرمانين ، وربُّ التوت ، وخَلِّ الجوز ، وماءِ الهندباء ، مع فلوس الخيار شنبر وفصد القيفال ، وغير ذلك . فقال : ومـا يضرني ؟ . فقلت : ما فيه حرارة . فقال : كيف يكون العسل المصفّى والعصيدة

(٣١) الكتبي: فوات الوفيات، المجلد ٣، ص١٨، وابن أبي أصيبعة: طبقات الاطباء، ص ٤٣٥، والثعالبي: التتمَّة، ص١٤٣-١٤٤.

(٣٢) البيهقي: تاريخ حكماء الاسلام، ص ٩٣.

(٣٣) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص٤٣٥.

(٣٤) سورة «النور»، الآية «٦١».

(٣٥) سورة «النساء»، الآية «٤٣».

(٣٦) سورة «البقرة»، الآية «١٩٦».

التمرية؟ . فقلت : تعوَّذ بالله ففيهما هلاكك . فقال لتلامذته : أنا أخالف رأي الأطباء عقيدةً ومذهباً ، ولا غفر الله لي إن خالفت عقيدتي وأطعت طبيباً . فقمت من عنده فتناول العسل والعصيدة ومات قبل غروب الشمس . أقول ولم أجد « في شرف علم الطبِّ وفوائده كتاباً مثل كتابه الـمُعَنْوَنِ بالمفتاح »[37] .

أشهر مؤلفات أبي الفرج بن هندو كتاب « الكلم الروحانية من الحكم اليونانية » الـذي طبـع بدمشق سنة ١٣١٨هـ (١٩٠٠م) . أما مؤلفاته الفلسفية الأخرى فلم يعثر عليها ، وتَضُمُّ « أنموذجَ الحكمةِ » و « الرسالةَ المشرقيَّةِ » و « كتابَ النفسِ »[38] ، و « المقالةَ المشوقة في المدخل إلى علم الفلك »[39] .

كان أبو الفضل بن العميد ـ وزير ركن الدولة بالريِّ ـ على علاقة طيبة باسرة ابن هندو . وقد أورد الثعالبي شعراً « لابن العميد » إلى أبي الحسن بن هندو[40] . كما تحدث عن مجلس ضَمَّ ابن العميد ، وأبا محمد بن هندو ، وأبا الحسين بن فارس ، وأبا الحسن البديهي ، حيث كان كُلُّ واحدٍ منهم يقول شطراً من بيت ؛ فاجتمعت من ذلك في نهاية المجلس أبياتٌ عِدَّةٌ كأنَّ قائلها رجلٌ واحد[41] . ولقد كان أبو محمد بن هندو ـ كاتب الدولة في فارس ـ والدَ الفيلسوف أبي الفرج . وحين تحدث مسكويه إلى مؤلِّف « منتخب صوان الحكمة » عن عبقرية ابن العميد السياسية استشهد عليها برسالته في السياسة إلى « أبي محمد محمد بن هندو . يخبر فيها باضطراب أمر فارس ، وسوءِ سياسة مَنْ تقدَّمه لها ، وما يجب لها ، وما يجب أن يُتَلافى بها حتى تعود إلى أحسن أحوالها . فان هذه رسالة يُتَعَلَّمُ منها صناعة الوزارة ، وكيف تُتَلافى الـمَمَالِكُ بعد تناهي فسادها »[42] .

وواضـح مما سبق أن والد ابن هندو كان صديقاً لابن العميد ، ومن ثم فان من

---

(٣٧) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام، ص ٩٣-٩٤.

(٣٨) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام، ص ٩٣.

(٣٩) الكتبي : فوات الوفيات ، المجلد ٣ ، ص ١٨ . ويقترح كاتب مادة « ابن هندو » قراءة أخرى لعبارة « علم الفلك » هي « علم الفلسفة » . (فؤاد أفرام البستاني ـ محرر ـ : دائرة المعارف ، المجلد الرابع ، ص ١٢٨ ، وكذلك الزركلي : الأعلام ، ج٤ ، ط٦ ، ص٢٧٨ . وعمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، ج٦٧ ، مكتبة المثنى ـ بغداد ، ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ص٨٢ .

(٤٠) الثعالبي : الكناية والتعريض ، ص ١٣ .

(٤١) الثعالبي : (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل) : كتاب من غاب عنه المطرب ، تحقيق عبدالمعين المُلُوحي ، ط١ ، طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، ١٩٨٧ ، ص٦٨-٦٩ . وانظر أيضاً ، يتيمة الدهر ، ج٣ ، ص١٧٦ .

(٤٢) أبو سليمان المنطقي السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص١٣٨ .

الطبيعي أن يدرس ابنه أبو الفرج على أحد تلاميذ ابن العميد ؛ أعني الصاحب بن عبّاد. وكان أبو محمد يعمل لعضد الدولة فحرص على أن يهيء لابنه فرصة العمل « كأحد كُتّاب الانشاء في ديوان عضد الدولة [٤٣]» ومن هنا نفسر ظهور أبي الفرج في أرجان سنة ٣٥٤هـ/٩٦٥م ، إبّان زيارة المتنبي[٤٤] لعضد الدولة. وقد تقلّب في مناصب مختلفة ؛ وعمل « في بلاط شمس المعالي قابوس بن وشمكير [ت ٤٠٣هـ] وابنه فلك المعالي منوجهر (٤٠٣هـ - ٤٢٠هـ). لكنّه فرّ من حكومة منوجهر إلى نيسابور[٤٥]». ومن هنا يقول البندنيجي الشاعر : « شاهدته بجرجان في سني بضع عشرة وأربعمائة كاتباً بها»[٤٦]. ويذكر البيهقي أنه كان « من كُتّاب السيدة بالريّ وغيرها[٤٧]» ولعله كان يعاني - يومئذ - من أحوال مادية سيئة ، إذْ نسبَ اليه الثعالبي أبياتاً يقول فيها :

« ضعتُ بأرض الريِّ في أهلها	ضياعَ حرف الراءِ في اللُّثْغَةْ
فصرتُ فيها بعدَ نيل الغِنى	يُعْجِبُني أن أبْلُغَ البُلْغَةْ[٤٨]»

ويبدو لنا أن هذه الحالة قد اقترنت عند ابن هندو بموقف سلبي من الحكم البويهيّ ، فهو يقول فيهم :

لنا مَلِكٌ ما فيه للمُلْكِ آلةٌ	سوى أنه يدم السلام مُتَوَّجُ
أقيم لإصلاح الورى وهو فاسدٌ	وكيف استواءُ الظِّلِّ والعودُ أعْوَجُ[٤٩]»

تزوج ابن هندو ، وكان له ولد اسمه أبو الشرف عماد[٥٠]، أدَّبَ أبناء الباخرزي ستتين[٥١]. وكان شاعراً لكن دون أبيه إبداعاً. وقد توفي ابن هندو بـ«جرجان في سنة عشرين وأربعمائة »[٥٢]. غير أن كاتب مادة « ابن هندو » في دائرة المعارف الاسلامية ،

---

(٤٣) الكتبي : فوات الوفيات ، المجلد ٣ ، ص ١٣ .

(٤٤) «Ibn Hindu» in Lewis (B.) and Others: «The Encyclopaedia of Islam, Vol.3, New Edition, Leiden, E.J. Brill, London, Luzac and co, p 800.

(٤٥) د. ذبيح الله صفا : تاريخ أدبيات إيران، ج١، ص٣٠٢.

(٤٦) ياقوت الحموي : معجم الأدباء، ج١٣، ص١٣٦.

(٤٧) البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٩٤ .

(٤٨ ، ٤٩) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل) : كتاب خاص الخاص، تصحيح محمود السمكري ، ط١ ، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٨، ص١٦٧.

(٥٠) الباخرزي : دمية القصر ، ج ٢ ، ص ٥٨ .

(٥١) الباخرزي : دمية القصر ، ج ٢ ، ص ٦٨ .

(٥٢) الكتبي : فوات الوفيات ، المجلد ٣ ، ص ١٣ .

(النسخة الانجليزية) يُرَجِّحُ وفاته سنة ٤١٠هـ/١٠١٩م بدلاً من ٤٢٠هـ/١٠٢٩م[٥٣]. ونعتقد أنه اعتمد في هذا على ما أورده صاحب «كشف الظنون»، حيث قال إنَّ ابن هندو قد توفي سنة عشر وأربعمائة[٥٤]. ودُفِنَ الفيلسوفُ الشاعرُ «في بيتٍ كان يملكه في أستراباد[٥٥]». مما يَدُلّ على أنه بعد أن ترك جرجان إلى نيسابور عاد إلى أستراباد واستقر فيها.

ثالثاً ـ أبو حاتم الرَّازي :

يبدو أن أبا حاتم الرازيَّ درس على العامريِّ فقد ذكر التوحيديُّ كتاب «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، فقال: «سمعت أبا حاتم الرازيَّ يقرؤه عليه»[٥٦]. أما حقيقة هذه الشخصية فلسنا على بيِّنةٍ منها. فالمعروف أن أحمد بن حمدان المكنَّى بأبي حاتم الرازي مؤلِّفٌ من الاسماعيلية، وداعيةٌ لهم في الريِّ، وقد توفي سنة ٣٢٢ هـ. وهذا يعني أن أبا الحسن العامريَّ كان يومها تلميذاً يدرس على أبي زيدٍ البلخيِّ الذي توفي في العام نفسه، أعني ٣٢٢هـ. ومن ثم فاننا نستبعد أن يكون هذا الداعيةُ الاسماعيليُّ هوالمقصود بأبي حاتم الرازي تلميذ العامريِّ.

رابعاً ـ أبو الحسن البديهي :

ولد أبو الحسن علي بن محمد البديهي في «شهرزور»[٥٧] ـ وهي منطقة بين اربل وهمذان ـ في مطلع القرن الرابع الهجريِّ. ولُقِّبَ بالبديهي لسرعة خاطره، وحضور بديهته. وقد درس البديهيُّ اللغة، والأدب، والفلسفة، في بغداد، وتتلمذ على أبي زكريا يحيى بن عدي. وذكر الصاحب بن عبَّاد في كتابه «الروزنامجة» عن نفسه أنه ورد بغداد سنة ٣٤٨هـ بصحبة مؤيد الدولة، والتقى برجال العلم فيها من أمثال أبي سليمان المنطقي،

---

(٥٣) «Ibn Hindu», in **The Encyclopaedia of Islam**, Vol.3, p.800.

(٥٤) حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبعة ليبسك، ١٨٣٥ـ١٨٥٨، صورة بالأوفست، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١، ج ٢، ص ١٧٦٢.

(٥٥) د. ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات إيران، ج١، ص٣٠٢. ويشير الكاتب إلى مراجع تناولت حياة ابن هندو وأحواله؛ من أبرزها كتاب «ابن اسفنديار: تاريخ طبرستان، ص١٢٥ـ١٢٨؛ وتاريخ العلوم العقلية في الحضارة الاسلامية، ج١، ط١، ص٣٢١». (حاشية الكتاب، ص٣٠٢).

(٥٦) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، ج١، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٥٧) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، تحقيق د. ابراهيم الكيلاني، المجلد الثاني، مكتبة أطلس، مطبعة الانشاء، دمشق، ج١، ص١٧١.

وابن الخمَّار ، وأبي سعيد السيرافي . . وغيرهم . ولـمَّـا عاد أخذ معه أبا الحسن البديهيَّ إلى أصبهـان[٥٨] . ويُسْتَـدَلُّ من هذا على أن البـديهيَّ كان في بغداد ، أديباً ، ولغوياً ، وعروضياً نابهاً . وربما يُسْتَدَلُّ أيضاً على أنه لم يجاوز يومئذ الأربعين من عمره . فاذا صَحَّ هذا كان مولده حوالي عام ٣١٠هـ .

ذكر أبو حيَّان التوحيديُّ في معرض حديثه عن الصاحب بن عبَّاد « أن أنبل من ورد عليه البديهيُّ **وهو شيخه في العروض وعنه أخذ القوافي**»[٥٩] . وبهذا نتيقن أن البديهيَّ كان أديباً ، وعروضياً ، وشاعراً . وقد أشار المراغي إلى أن تَبَحُّرَهُ في العروض غلب عليه حتى أفسد شعره[٦٠] .

لقد حفظت لنا كتب الأدب شيئاً من شعر البديهيِّ إضافةً إلى أراء بعض النقَّاد فيه . ويَدُلُّ تباين هذه الآراء واختلافها ـ في ظِلِّ النماذج التي سنعرضها ـ على أن النزعة الفلسفية غلبت عليه ولم تَرُقْ لكثيرٍ من النقَّاد . ومن هنا تعكس بعض الآراء السلبية موقفاً شخصياً من الرجل أكثر مما تعكس رأياً نقدياً في شعره . قال الثعالبيُّ : إنَّ البديهيَّ كثيرُ الشعر، نابهُ الذكر . . [و] **سمعت أبا بكرٍ الخوارزميَّ يقول ـ وقد جرى ذكره بين يديه ـ إنه كان لا يرجع من البديهة ـ التي انتسب اليها وتلقَّب بها ـ الا إلى لفظة الدعوى دون حقيقة المعنى** »[٦١] . وواضح أن عبارة الخوارزميِّ أقرب إلى السخرية من شخص البديهيِّ منها إلى اعلان رأي نقدي في شعره .

أما الصاحب بن عبَّاد ، وهو تلميذه ، فيرى فيه رأياً قريباً مما سبق إذ يقول :

«تقـول البـيت في خمسـين عامـا فَلمْ لقَّبـتَ نفسـك بالبـديهي؟!

. . البـديهيُّ قال شعـراً كثير العدة ، في زمان طويل الـمُدَّةِ ، **فلم يُسْتَمْلَحْ له الا هذا البيت**»[٦٢] . . . ويُعَلِّقُ الثعالبيُّ على هذا بقوله : إنَّ « **هذا الحكم منه فيه حَيْفٌ شَديدٌ على البديهيِّ** فليس شعره في سلامة المتون وقلَّة العيون على ما ذكره »[٦٣] . ومن ثَمَّ يدرج شيئاً من شعره للتدليل على رأيه .

والحقيقة أنَّ الصاحبَ لم يكن مُحِبّاً للبديهيِّ على الرغم من تتلمذه عليه . وربما رجع

(٥٨) ياقوت الحموي : معجم الأدباء، ج٢ ، ١٩٢٤ ، ص٣٢٥ .

(٥٩) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين، ص٨٣ـ٨٤ .

(٦٠) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين، ص١١٥ .

(٦١ ، ٦٢ ، ٦٣) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٣، ص٣٣٩ .

هذا إلى أنه كان شخصاً لا يعرف المجاملة ولا يتقن فَنَّ التَقَرُّب من الرؤساء ، ومدحِهم بما فيهم وما ليس فيهم شأن أدباء ذلك العصر . ومن هنا فانه لم يكن الرجلَ المرغوبَ في مصاحبته أو منادمته ؛ فالمدَّاحون الذي يوافقون على كلِّ قولٍ أقربُ في كلِّ عصرٍ إلى رجال الدولة من أولئك الذي يقولون كلمة الحقِّ بلا مواربة . ونحن نستشهد على هذا بقول الصاحب نفسه :

« ثلاثة أخجلوني بجواباتٍ في نهاية الحُسْن . منهم أبو الحسن البديهيُّ إذْ كان عندي في نَفَرٍ من جلسائي بأصفهان ، فقدِّمت الينا أطباقُ الفواكه ، فأكَبَّ عليها البديهيُّ وأمعن ، وكانَ فيها من المشمش الأصفهاني ما يفوق على الرُّطب حسناً وطيباً . فقلت في عرض حديث جرى معهم : إنَّ المشمش ليلطخ المعدة ، فقال : لا يعجبني المضيف إذا تطبب »[٦٤] . وتتضح شخصية البديهيِّ قويةً ، واضحةً ، في قوله :

زمن كنت أصطفيه وللدهـ ... ـر صروفٌ تشوب حُلْواً بمرِّ
أتمنى على الزمان محالاً ... أن ترى مقلتاي طلعة حُرِّ[٦٥]

ويقول في بلده التي طال غيابه عنها :

يا شهرزور سُقيتِ الغيثَ من بلدٍ ... نودُّ وَجْداً به أنَّا نقابلهُ
طال الفراقُ بلا وافٍ يراسلُنا ... على البعاد ولا آتٍ نسائلهُ[٦٦]

ومن الطبيعي أن شخصية كهذه لا تُرْضِي الصاحبَ أو أبا بكر الخوارزمي . فاذا أضفنا اليها الطابع الفلسفيَّ لشعره ازددنا معرفة بأسباب رفضهم لشعره . يقول البديهيُّ :

ذَريني أُواصِلُ لذَّتي قَبْلَ فَوْتِها ... وشيكاً لتوديع الشباب المُفَارِقِ
فما العيشُ الا صحةٌ وشبيبةٌ ... وكأسٌ ، وقُربٌ من حَبيب مُوافقِ
ومَنْ عَرَفَ الأيامَ لم يَغْتَرِرْ بها ... وبادَرَ باللذَّاتِ قَبْلَ العَوائِقِ[٦٧]

---

(٦٤) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل) : لطائف اللطف، تحقيق د. عمر الأسد، ط١، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٠، ص١٢٩ .

(٦٥ ، ٦٦) الثعالبي : الاعجاز والايجاز، ص٢٤٠ . ونقل أبو العباس أحمد بن محمد الجرجاني الثقافي (ت ٤٨٢هـ) شعراً للبديهي في كتابه «المنتخب من كنايات الأدباء وإشارات البلغاء»، (ط١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٨)، مما يدلُّ على أنه يحلُّ البديهي مكانةً عاليةً في دنيا الفن الشعري.

(٦٧) الثعالبي : يتيمة الدهر، ج٣، ص٣٤١.

ويكاد هذا الشعر أن يكون مُتَرْجماً عن مذهب اللذة الأبيقورية أو إرهاصاً بآراء عمر الخيام .

ومن المرجح ـ في ضوء الأخبار السابقة أن يكون البديهيُّ قد ترك الصاحب وغادر أصبهان إلى بغداد ، حيث اختلف « إلى يحيى بن عدي المنطقي[٦٨] ودعا أبا حيان التوحيديَّ إلى دروسه عام ٣٦١هـ[٦٩] . ومن المحتمل أيضاً أن يكون البديهيُّ قد أقام في الريِّ ونيسابور قبل رحيله إلى بغداد بدلالة الرسالة التي وجهها اليه أبو بكر الخوارزمي . وإذا صَحَّ هذا كان من المحتمل أنه درس على أبي الحسن العامريِّ في الريِّ في الفترة ما بين عام ٣٥٣هـ و ٣٥٧هـ .

إنَّ تتلمذ أبي الحسن البديهيِّ على يحيى بن عديٍّ سنة ٣٦١ هـ دليلٌ دراسته الفلسفة في فترةٍ متأخرة نسبياً من حياته . ومن هنا نُرَجِّحُ أنه درس الفلسفة على العامريِّ قبل مجيئه إلى بغداد . ذلك أنَّ رأيه الأفلاطوني الـمُحْدَث في النفس كان ـ كما سنرى ـ أقربَ إلى رأي العامريِّ منه إلى رأي يحيى الذي أورده في رسالةٍ واحدةٍ كانت غاية في الايجاز والابهام . ومن المتوقع أيضاً أن يكون البديهيُّ من بين الفلاسفة الذين شهدوا مناظرات العامريِّ مع فلاسفة بغداد سنة ٣٦٤ هـ .

لقد أثارت عبقريةُ البديهيِّ ، وسعةُ معلوماته ، وتعددُ العلومِ والفنونِ التي أتقنها ، حَسَدَ بعض العلماء له من أمثال الأديب المعروف أبي بكر الخوارزميِّ . لقد كتب هذا رسالة في ثلاث عشرة صفحةً خصصها لذَمِّ البديهيِّ ، وانتقاصه ، وسبِّه ، والتهكم عليه ؛ فصوَّر سعةَ علمه وكأنه ادعاءُ المعرفة بكلِّ شيءٍ ، وأبرزَ عُمْقَ نظرته التي تريه الأشياءَ على خلاف ظاهرها وكأنها مكابرة وسفسطة . ويبدو واضحاً من الرسالة أن البديهيَّ كان متعمِّقاً في فنون شتَّى لعلَّ الطبَّ من بينها إلى جانب اللغة ، والنحو ، والعروض ، وعلم الكلام ، والفلسفة ، وعلم أحكام النجوم . الأمر الذي يكشف لنا بصورة غير مباشرة عن أفكار أفلاطونية محدثة نعرفها جيداً عند أستاذه أبي الحسن العامريِّ .

ولما كان حظ البديهيِّ عند كتَّاب التراجم القدماء منوطاً بزحل فلا نكاد نعثر في مؤلفاتهم على كلمة تشفي الغليل عنه فقد رأينا أن نتوسع في ترجمتنا له ، فنذكر بعض ما في

---

(٦٨) أبو حيان التوحيدي : البصائر والذخائر، المجلد الثاني، ج١ ، ص١٧٢ ، وانظر ما كتبناه عن البديهيِّ في كتابنا «مقالات يحيى بن عدي الفلسفية»، الصفحات ٤٨ـ٤٩ ، ٥٦ .

(٦٩) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، ص١٥٧ .

رسالة أبي بكر الخوارزميّ من عبارات تكشف عن ثقافة البديهيّ أو شخصيته أو العلوم التي اشتهر بها . يقول هذا بعد مقدمة ملأها بالشتائم التي تدل على علوّ كعب البديهيّ ، وأنه لو لم يكن كذلك لما كلّف أديبٌ مرموقٌ كالخوارزميّ نفسه الكتابة عنه مطولاً :

« ليست محنتي فيك بأعظم من محنة الحقِّ الذي لم تزل تعبث به . . حتى كأنك لم تُخْلَقْ الا لتطمس عين النور ، وتقلِّب أعيان الأمور . . وتعكس البدعة سُنَّةً ، حتى كأن سوفسطا استخلفك على جحد ما يُدْرَكُ عياناً ، ويُعْرَفُ إيقاناً ؛ فأنت وارثه في الباطل ، وناصرُ جهله على كلِّ عاقل »[٧٠]

وبعد أن يَتَّهِمَ الخوارزميُّ أبا الحسن بالتقوُّل ، والتزيُّد ، والافتراء ، يقول : « غايتك أن تزعم أن هشام بن الحكم ناصبيٌّ ، وأن أبا الهذيل العلاف نابتيٌّ . . وأن واصل بن عطاء حشويٌّ . . وأن معاوية أوَّلُ من أحيا السُّنَّة ، وأمات البدعة . . وأنَّ النجار أقلُّ خَلْقِ الله كذباً ، كما أن الملوك أصغر الناس هماً . . وأن الدين لعبة لاعب ، كما أنَّ التوحيد كذبة كاذب . وأن الوحي أساطير الأوَّلين . . والعالِمَ يركب مَتْنَ عمياء ، وأن الموحِّد يخبط خبط عشواء ، وأنك من بينهم الذي خُصَّ بالعلم القديم . . وأنك نظرت إلى عيب كلِّ ذي صناعة من وراء ستر صفيق حتى عرفت مخاريق المنجِّمين بكذبهم في الأحكام ، وغلطهم في حوادث الأيام ، وعرفت اختلاف النحويين . . وعرفت إبطال الأطباء بمناقضة الروميِّ الهنديَّ ، وتكذيبَ الفارسيِّ اليونانيَّ . . وأنَّ مَنْ يموتُ على أيديهم من المرضى أضعافُ من يعيش ويبقى ، وعرفت تخبط اللغويين بافتنان لغات القبائل ، وتباين أَلْسُن أهلِ المياه والمنازل . . وعرفتَ عناد الفلاسفة بادعائهم قدم الطينة ، وإنكارهم ما يعاينونه في أنفسهم من الدلالة ، وقُلْتَ كيف يعرف غَيْرَهُ من أنكر نفسَه ، وكيف يَسْتَنْبِطُ الغائبُ ما لا يَرى الحاضرُ »[٧١] .

وفي نهاية الرسالة تظهر مكانةُ البديهيِّ من العلم ، وتفرُّدُه بين العلماء من وراء عبارات الخوارزميِّ النابية ، وسخريته القاتلة : « قلت : أنا الطبيبُ الذي لا يموت مَنْ شفاه ، ولا يمرض مَنْ داواه ؛ والنحويُّ الذي لا تختلف عِلَّتاه . . والـمُحَدِّثُ الذي لا تتناقض روايتاه . . والفيلسوفُ الذي لا يَحْمِلُ طبيعةً على شريعة ، ولا يختص بعلم عقلٍ دون علم رياضة ؛ والمهندسُ الذي يعرف الجذر الأصمَّ . . والمنجِّمُ الذي قلبه كتابه ،

(٧٠) رسائل أبي بكر الخوارزمي ، ص١٩٢ .

(٧١) رسائل أبي بكر الخوارزمي ، ص ١٩٣-١٩٥ .

وعينه اسطرلابه. قد سمعنا عواءك أيها الراضي عن نفسه، والغضبان على غيره، والعاشق لفعله، والمبغض لأفعال دهره»[٧٢].

لقد نقل التوحيديُّ رأيين اثنين للبديهيِّ أولهما في موضوع النفس وثانيهما ـ على سبيل الاستدلال ـ في موضوع الامكان. لقد قسّم البديهيُّ الموجودات إلى «موجودٍ بالحسِّ، وموجودٍ بالعقل. ولكلِّ واحد من هذين الموجودين وجودٌ، بحسب ما هو به موجود، إما حسيٌّ وإما عقليٌّ. فعلى هذا، النفس لها عدمٌ في أحد الموجودين وهو الحسيُّ؛ ولها وجود في القسم الآخر وهو عقليٌّ. وقد كان الدليل على هذه الحال حاضراً في هذا العالم، وذلك أنها عاشت تتفكر، وتبسط، وتعقل، وتستيقن، وتَنْظُمُ المقدمات، وتَدُلُّ على ينابيع المعلومات، وتعلو إلى غاية الغايات. وليس للحسِّ معها شركة، ولا له عندها معونة ومادة. فكيف لا تكون النفس.. بعد مفارقة القشور، والحواجز، والحيطان، والحواجب، والغواشي، والملابس، عن الحسِّ أغنى، وبجوهرها أغلى، وبخاصّتها أسنى، وهذه الأشياء عنها أبعد[٧٣]؟». ومن السهل أن يرى القارىء وجهَ الشبه بين رأي البديهيِّ في النفس ورأي العامريِّ كما عبَّر عنه في مؤلفاته المختلفة، وبخاصّةٍ «الأمد على الأبد»، و«التقرير لأوجه التقدير». وليس في وسعنا أن نرد رأي البديهيِّ في النفس لرأي يحيى بن عدي لأن هذا لم يكن معنيّاً بالمسألة، كما تدل رسائله المطبوعة أو عناوين رسائله المخطوطة.

أما الرأي الثاني الذي نَظُنُّ أنه منسوب إلى البديهيِّ وجماعةٍ أخرى من الفلاسفة فهو الذي قال فيه التوحيديُّ: «رأيتُ أفاضلَ من الفلاسفة، وهم الذين قد نوَّهْتُ بأسمائهم مراراً، يكثرون الخوض في معنى الامكان، ويتداولون المسألة والجواب فيه»[٧٤]. أما هؤلاء الفلاسفة المشار اليهم فهم يحيى بن عدي، وأبو سليمان المنطقي السجستاني، والبديهيُّ، والعَروضيُّ وغيرهم. ونعتقد أنّ مرجع اهتمام الفلاسفة بـ«ـالممكن» هو البعد الميتافيزيقي لهذه المسألة المنطقية. وهذا واضح من الرسالة الفلسفية المطوّلة التي وضعها أستاذ الجماعة ـ يحيى بن عدي ـ في أمر الممكن[٧٥]. وليس مرجَّحاً في ضوء ما سبق أن تكون هناك صلة

(٧٢) رسائل أبي بكر الخوارزمي، ص ١٩٦.

(٧٣) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص ١٥٧.

(٧٤) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص ١٨١.

(٧٥) انظر الرسالة العشرين (كتاب في إثبات طبيعة الممكن ونقض حجج المخالفين لذلك، والتنبيه على فسادها)، د. سحبان خليفات: مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، ص٣٣٧-٣٧٤.

ما بين أبحـاث أبي الحسن العامريِّ في الممكن ، والواجب ، والممتنع من جهة ، وبين أبحــاث يحيى بن عديٍّ من جهة أخرى ؛ ذلك أن العامريَّ كان قد عالج الموضوعـات نفسها في كتابه « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » ، وهو كتاب أُلِّف في فترة لا تتجـاوز سنة ٣٥٨هـ ، بدليل مشاهدة التوحيديِّ للكتاب في الريِّ بخط العامـريِّ ؛ أي قبل لقائه بيحيى بن عدي .

خامساً ـ أبو علي مسكويه :

إنَّ مسكويه من الفلاسفة المعروفين الذين تغنينا شهرتهم عن الترجمة لهم . ويكفي لغرضنا أن نُذَكِّرَ بأن أبا حيَّان التوحيديَّ أشار إلى علاقة مسكويه بالعامري في مدينة الريِّ ، فقال : « لقد قطن العامريُّ الريَّ خمس سنين جُمْعَةً ، ودرَّس ، وأملى ، وصنَّف ، وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سَدٌّ ، وقد تجرَّع على هذا التواني الصَّاب والعلقم »(٧٦) . كما أشار إلى أن مسكويه درس « إيساغوجي » من كتاب أبي القاسم الكاتب ، تلميذ أبي الحسن العامري(٧٧) . وقد بيَّنـا في سيرة العامريِّ أن مسكويه لم يدرس عليه في الريِّ وإنما قرأ كتبه في زمن لاحق . ومن ثم فانَّ من الصعب أن نعدَّه ـ كما توحي عبارة التوحيديِّ ـ تلميذاً للعامري بالمعنى الدقيق للكلمة .

سادساً ـ أبو علي بن سينا :

ذكـر ابن أبي أصيبعة أن لابن سينا كتاباً بعنوان « أجوبة لسؤالات سأله عنها أبو الحسن العامريُّ ، وهي أربع عشرة مسألة »(٧٨) وقد ذُكِرَ هذا النصُّ في صفحة الغلاف من مخطوطة كتاب « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » كما سنبينُ في وصفنا لها(٧٩) . غير أن هذا الخبر لا يحتمل الصدق أبداً إذ توفي العامريُّ سنة ٣٨١هـ ، وولد ابن سينا سنة ٣٧٠هـ . وبالتالي فان ابن سينا لم يكن في سِنٍّ تسمح له بالاجابة على أسئلة العامري . ومن ثم فان في الأمر لَبْساً ما .

---

(٧٦) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج١ ، ص ٣٦ .

(٧٧) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج١ ، ص ٣٥ .

(٧٨) ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ، ص ٤٥٧ .

(٧٩) أنظر في هذا الصفحات ٢٢١ ، ٢٤٥ من هذه النشرة .

لقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنَّ لابن سينا « مناظراتٍ جرت في النفس مع أبي علي النيسابوري »[٨٠]. ومن المحتمل أن يكون الكتاب الذي ذكر ابن أبي أصيبعة أنه يتضمن إجابات ابن سينا على أسئلة العامريِّ هو عن الكتاب الذي يتضمن إجابات ابن سينا على أسئلة أبي علي النيسابوري. كما يحتمل أن يكون العنوان محرَّفاً في المخطوطة الأصلية التي نشر منها كتاب « طبقات الأطباء ». ونفترض ـ إذا صَحَّ هذا الاحتمال ـ أن يكون عنوان الكتاب هو « أجوبة لسؤالات سأل عنها أبو الحسن العامري ». أما هذه الأسئلة فقد تكون مما ذكره في « الأمد على الأبد » أو في مؤلفاته الأخرى.

وعلى كلِّ حال فقد ذكر ابنُ سينا العامريَّ في كتابه « النجاة » في معرض النقد والذم، متَّهماً إياه بعدم فهم الأفلاطونية المحدثة ووجهة نظرها في النفس، إذ قال: « يمكن أن تُتَوَهَّمَ[٨١] المتشوِّقاتُ المختلفةُ أجساماً، لا عقولاً مفارقة، حتى يكون ـ مثلاً ـ الجسم الذي هو أخسُّ متشبِّها بالجسم الذي هو أقدم وأشرف، كما ظنه أبو الحسن العامريُّ القدم ـ من أحداث المتفلسفة الاسلامية ـ في تشويش الفلسفة، إذ لم يفهم غرض الأقدمين[٨٢]» إننا نجد تأثير العامريِّ واضحاً في نظرية ابن سينا في النفس، وبخاصة في استدلاله على طبيعتها الروحيَّة، وخلودها. يقول العامريُّ في «الفصول والمعالم الالهيَّة»: إنَّ «مِنْ سوس العقل توليدَ العلوم والحكم من المعلومات الأوليَّة، وقبولَها على الدوم. ثُمَّ نَقْصُ القالب ليس يوجد مقتضياً لنقصان العقل عن تأدية هذا الفعل، بدلالة أن القالبَ قد يأخذ في النقصان عند تتمَّة الأربعين والعقل لن يكون قد بلغ حدَّ الكمال الا عند الستين. ثُمَّ قد ينسى الانسان العلومَ والحكَمَ والقالب ثابتٌ على صحَّته؛ وقد يتذكرها، ويحفظها عند استيلاء المرض والضعف. وإذا كان العقل الانسيُّ هذا سوسه.. فمن الواجب أن تكون النفسُ بوساطة العقل باقيةً على الأبد[٨٣]».

يقول ابن سينا في مقابل النصِّ السابق: « إنَّ البدن تأخذ أجزاؤه كلُّها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف، وذلك دون الأربعين أوعند الأربعين؛ وهذه القوَّة إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر. وأما الذي يُتَوَهَّمُ من أنَّ النفس تنسى معقولاتها.. مع مرض

(٨٠) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٤٥٨.

(٨١) في الأصل: يتوهَم.

(٨٢) أبـو علي ابن سينا (الحسين بن عبدالله): النجاة، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، انتشارات دانشكاه تهران، ١٣٦٤هـ.ق، ص ٦٤٥.

(٨٣) أبو الحسن العامري: الفصول في المعالم الالهية، ص ١٨-١٩.

البدن عند الشيخوخة . . فظنٌّ غير ضروري »[٨٤] .

ونجد ، إضافة إلى ما سبق ، نصوصاً كثيرة في كتابات ابن سينا ، لا يملك المرء الا أن يردَّها إلى مؤلفات العامريِّ ، باعتبارها « الأصل » المرجِّح الذي صدرت عنه . وندعو الباحثين إلى تعمّق هذه المسألة ، ومقارنة النصوص بعناية ، مكتفين في هذا الموضع بمثالٍ آخر يَدُلُّ على ما نريد . لقد برهن ابن سينا على أنَّ التعقل لا يكون بالبدن ، فقال : « إنَّ **القوى الدرَّاكة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها ، من إدامة العمل ، أن تَكِلَّ ، لأجل أن الآلات تُكِلُّها** إدامة الحركة ، وتفسد مزاجها . . والأمورَ القوية ، الشاقةُ الادراكِ توهنها ، وربما أفسدتها ، وحتى لا تُدْرِكَ بعدها الأضعفَ منها . . كما في الحسِّ . . [فانه] **عند إدراك القويِّ لا يقوى على إدراك الضعيف** ، فان المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه نوراً ضعيفاً . . ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يُحِسُّ **بعدها بالضعيفة ؛ والأمر في القوَّة العقلية بالعكس** ، فانَّ إدامتها للتعقُّل وتصوُّرَها للأمور **الأقوى يكسبها قوةً وسهولةَ قبولٍ لما بعدها مما هو أضعف منها** »[٨٥] .

ومن السهل أن يتبيَّن القارىء أنَّ هذا النصَّ منقولٌ بفكرته وبعض ألفاظه عن العامريِّ الذي يقول في كتابه « الأمد على الأبد » ، والذائع الصيت في عصر ابن سينا : **« قالوا : ولو لم تكن فينا من قوَّة العرفانِ بحقائقِ الموجودات الا الروحُ الحسيَّة لكان ما قَوِيَ من المعقولات اليقينية يكسبها العجزَ عن تصوُّر ما ضَعُفَ منها ، فان المحسوس الفائق في الحسن يورثنا الضعفَ عن استحسان ما هو دونه في الحسن ، والطعمَ البالغ في الحلاوة . ولسنا نجد الأمر كذلك ، بل نجده على الضِدِّ منه . فانَّ الأقوى من المتصوَّرات العقلية يكسبنا فضل القوَّة على تصوُّر ما هو دونه . فاذاً ليس محلُّ الصور العقلية هو بعينه محلُّ الموهومات الحسيَّة ، لكنه جوهرٌ آخر غير جسماني »**[٨٦] .

سابعاً ـ الصاحب بن عبَّاد :

من الصعب أن نعدَّ الصاحب بن عبَّاد تلميذاً للعامريِّ بالمعنى الدقيق للكلمة ، ذلك أنه لم يدرس عليه أو يلتق به في أرجح الظنِّ . لقد عمل الصاحب ـ فترة طويلة من

---

(٨٤) أبو علي ابن سينا (الحسين بن عبدالله) : ابن سينا والنفس البشريَّة تحقيق د. ألبير نصري نادر، ط١، منشورات عويدات، ١٩٦٠، ص ٨١-٨٢. وسيشار إلى هذا المصدر فيما بعد هكذا، ابن سينا: ابن سينا والنفس البشرية.

(٨٥) ابن سينا والنفس البشريَّة، ص ٨١.

(٨٦) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص ١٤٥.

الزمن ـ كاتباً لسرِّ مؤيد الدولة . كما رافقه سنة ٣٤٨هـ في رحلته إلى بغداد حين قصدها خاطباً ابنة عمِّه معزِّ الدولة . وقد انتهز الصاحب هذه الفرصة فالتقى بعلماء بغداد ، وأدبائها ، وفقهائها ، ومن بينهم أبو سعيد السيرافي ، الذي كان ـ كما يقول الصاحبُ ـ « شيخَ البلد ، وفَرْدَ الأدب »(٨٧) . وقد جرت بينهما محاوراتٌ فرآه الصاحبُ غزيرَ العلم ، فاضلاً ، متوسعاً عالماً ، فعلّق عليه ، وأخذ عنه ، وحصّل تفسيره لكتاب سيبويه ، وقرأ صدره »(٨٧) منه . وفي هذا الوقت كان العامريُّ يُدَرِّسُ في نيسابور ، أي أنه لم تُتَحْ للصاحب فرصةٌ للقائه .

وفي سنة ٣٥٨هـ قدم الصاحب إلى الريِّ ، وكان العامريُّ يومئذ في نيسابور . وحين ولّى مؤيدُ الدولة الصاحبَ على أصفهان سنة ٣٦٦هـ لم يُقِمْ الصاحبُ في الريِّ سوى أيام معدودة . وكان العامريُّ وقتها في رعاية أبي الفتح ذي الكفايتين ، الخصم اللدود للصاحب . وقد ترك العامريُّ الريَّ إلى نيسابور حين قتل أبو الفتح وتولى الصاحب الوزارة .

لقد كان الصاحب تلميذاً شديد الاعجاب والتعصُّب لأبي سعيد السرافي ، خصم العامريِّ في المناظرة الشرسة التي جرت بينهما في بغداد سنة ٣٦٤هـ . ومن غير الممكن أن يكون هذا التلميذ المتعصِّب للسيرافيِّ محبّاً وراعياً لخصمه . يضاف إلى هذا أن الصاحبَ معتزليٌّ ، متشيِّعٌ ، والعامريُّ ، في المقابل سُنيٌّ ، ماتريديٌّ ، رافضٌ للتشيع ، ومستنكرٌ لمذهب المعتزلة بدليل نقده لهم في كتابه « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » . ومعنى هذا كلّه أن أجواء المحبَّة والتفاهم اللازمة للقاء العامريِّ بالصاحب كانت منتفيةً .

وعلى الرغم من الوقائع السابقة فان بعض المصادر القديمة قد « ألمحت » إلى أن الصاحبَ تلميذٌ للعامريِّ . فقد أخذ الصاحبُ كتبَ العامريِّ من أبي الحسن الطبريِّ(٨٨) ، طبيب ركن الدولة وقرأها . وقال أبو حيَّان التوحيديُّ إنَّ الصاحب عُرفَ « بعيبه لعلم النجوم وذمِّه لأهله(٨٩) ، وكان « يقول في أبي الحسن العامريِّ : قال الحرانيُّ كذا وكذا ؛ وإذا خلا نظر في كتبه ومصنفاته »(٨٩) .

ويتضح من هذا النصِّ أمران : الأوَّلُ أنَّ الصاحب بن عبَّاد عرف كتب العامريِّ ،

---

(٨٧) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج٦ ، ١٩٢٤ ، ص ٣٢٣-٣٢٥ .

(٨٨) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص٨٢ .

(٨٩) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص٨١ .

ونظر فيها ، ودرسها. والثاني أنه كان يسمّي العامريَّ « بالحرانيِّ » . وعلينا كي نفهم حقيقة هذا الاتهام أن نتذكر أنَّ أبا الحسن العامريَّ ، وبصورة خاصة في كتابه « الفصول في المعالم الالهيَّة » ، قد تبنَّى النظرية الأفلاطونية المحدثة ودافع عن تأثير الأجرام العلوية والأفلاك في أحـداث العالم السفلي في كثير من كتبه ، وبخاصـة في « التقرير لأوجـه التقرير »[٩٠] و « الأبحاث عن الأحداث » ، و « الفصول البرهانية في المباحث النفسانية » ، و « الارشاد لتصحيح الاعتقاد »[٩١] .

لقد اشتهر الصابئة الحرَّانيون بعقيدة مشرَّبة بالأفلاطونية المحدثة ، إذْ أثبتوا الصانع وإلى جانبـه متوسطاتٍ روحانيةً ، وقالوا : إنَّ « الروحانيات هم الأسباب المتوسطون في الاختراع ، والايجاد ، وتصريف الأمور من حالٍ إلى حال ، يستمدُّون القوَّة من الحضرة الالهيَّة القدسية ، ويُفيضون الفيضَ على المخلوقات السفلية . . ويوجِّهون المخلوقاتِ من مبدأ إلى كمال »[٩٢] .

ولا شكَّ بعد هذا أنَّ في وصف الصاحب للعامريِّ بأنه « حرانيٌّ » إشارةً واضحة إلى مذهبه الأفلاطوني المحدث وقوله بأحكام النجوم . وكلا الأمرين مما لا يرتضيه الصاحب بن عبَّاد، المعروف بتشيُّعه للمعتزلة . كما أن في هذا الوصف مؤشراً ضمنياً على زمن تأليف العامريِّ كتاب « الفصول » وبعضَ الكتب النجومية الأخرى .

واضح مما سبق أنه إذا كان الصاحب بن عبَّاد قد نظر في مؤلفات العامريِّ ، سرّاً أو علناً ، فهذا لا يعني أنه كان تلميذاً له بل إن قراءته لها على هذا النحو دليلٌ على أنه كان يكره أن يُعْرَفَ عنه أنه من الناظرين فيها . كما أن تلقيبه العامريَّ بالحرانيِّ دليلٌ على أنه لم يكن ينظر اليه نظرة الاجلال والاحترام اللتين تميِّزان موقف التلميذ من الأستاذ .

سادساً ـ مكانة العامري في تاريخ الفلسفة الاسلامية :

اشتهر العامريُّ في عصر زاخر بالمفكرين من مختلف المذاهب الكلامية والفلسفية ، من أمثال أبي زيدٍ البلخيِّ ، وأبي جعفر الخازن ، وأبي عبدالله الخوارزميِّ ، والسيرافيِّ ، والقاضي عبدالجبار المعتزليِّ ، وأبي نصر النفيس ، ويحيى بن عدي ، وعيسى بن علي ،

---

(٩٠) أبو الحسن العامري: التقرير لأوجه التقدير، الصفحات ٣١٥، ٣٢٠ ـ ٣٢٣ من هذه النشرة.

(٩١) أنظر في النصوص الباقية من هذه المؤلفات مما يثبت دعوانا، الصفحات ٤٧٩ ـ ٤٨٠؛ ٤٨٢ ـ ٤٨٤، ٣٢٦ ـ ٣٢٨، ٣٣٣ ـ ٣٣٤ ، ٣٣٦، ٣٤١ من هذه النشرة.

(٩٢) كاره دي فو : الصابئة، دائرة المعارف الاسلامية، ج١٤ ، ص٨٩.

وأبي سليمان المنطقي السجستاني ، ومسكويه ، وابن زرعة ، وابن الخمّـار ، وغيرهم .

وحـظي العـامـريُّ في عصره بمكانةٍ بارزة يَدُلُّ عليها تصدُّره مجالس الفلاسفة في بغداد ، والريِّ ، ونيسابور ؛ وكثرةُ تلاميذه النوابغ ، وشهرتهم ، والنصوصُ الكثيرة التي اقتبسها عنه مسكويه في «الحكمة الخالدة» ، والتوحيديُّ في «الامتاع والمؤانسة» ، و«البصائر والذخائر» ، و« مثالب الوزيرين » ، و« المقابسات » ، مثلما تَدُلُّ عليها الاقتباساتُ الكثيرة من « الأمـد على الأبد » في كلٍّ من «منتخب صوان الحكمة» ، للسجستاني و « طبقات الأمم» لصاعد الأندلسي مما أعيد اقتباسه في كتابات كُلٍّ من الشهرستانيِّ والشَّهْرَزوريِّ ، وغيرهما ؛ والمنزلةُ العالية التي أحلّه فيها الامام عبدالكريم الشهرستاني حين ذكره مع كبار الفلاسفة في الاسلام من أمثال الكندي ، والفارابي ، وابن سينا[٩٣] .

ونظراً للنزعة الأفلاطونية المحدثة لكتابات العامريِّ ، والمسحة الصوفية التي برزت في بعض مؤلفاته المتأخرة فانه من المتوقع أن يكون الأثر الأكبر لفلسفته موجوداً في كتابات الأفـلاطـونيين المحـدثـين المتـأخرين وأصحاب التصوف المتفلسف سواء في خراسان أم الأندلس .

تردد اسـم العامريِّ كثيراً عبر العصور ، فقد ذكره ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ، ونقل بعض ما في كتاب « الأمـــد على الأبـــد »[٩٤] ، كمـا أشار إلى كتبه المصنَّفة « في الأخـــلاق والأعمال »[٩٥] ؛ وقال إنه ومَنْ سلكَ مسلكه غلطوا في ادعائهم أنَّ « ما عندهم من الحكمة الخلقية ، والمنزِّلة ، والمدنية ، تشبه ماجاء به من الشريعة العملية »[٩٦] .

لقد انصب انتقاد ابن تيمية على محاولة العامريِّ التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، وإخراجه الرأي الفلسفي من « داخل » النصوص الدينيَّة . ويبدو لنا أن هذا النقد مستمد مما أورده التوحيديُّ في « الامتاع والمؤانسة » من أخبار قال فيها إنَّ من بين الذين حاولوا هذا أبا زيد البلخيُّ ، فانه ادعى أنَّ الفلسفةَ مقاودةٌ للشريعةِ ، والشريعةَ مشاكلةٌ للفلسفة .

---

(٩٣) الشهرستاني (أبو الفتح ، محمد بن عبدالكريم بن احمد) : الملل والنحل ، ج٥ ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٣١ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، الشهرستاني : الملل والنحل .

(٩٤) ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني) : كتاب الرد على المنطقيين ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، طبعة بالأوفست عن طبعة بومباي ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص ٣٣٧ . وسيشار إلى هذا المرجع فيما بعد هكذا ، ابن تيمية : الرد على المنطقيين .

(٩٥) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٤٧ .

(٩٦) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٤٤٦ .

وأنّ إحداهما أمٌّ والأخرى ظئر . . وكذلك رام [هذا] أبو تمام النيسابوري . . وهذا بعينه قصد العامريِّ ، فما زال مطروداً من صُقْعٍ إلى صُقْعٍ ، ينذر دمه ، ويرتصد قتله ، فمرَّةً يَتَحَصَّنُ بفناء ابن العميد ، ومرَّةً يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور ، ومرَّةً يتقرَّب إلى العامة . . وهو على ذلك يتَّهم ويقرف بالالحاد ، ويقدم العالم . . وما أشبه هذا من ضروب الهذيان »[٩٧] .

ونقل علي الرياضيُّ صاحبُ « صحائف اللطائف » (ت ٨٨٢ هـ) بعض أقوال أبي الحسن العامريِّ ، ومن هذه قوله : « قال أبو الحسن محمد العامريُّ : العلم ينقسم قسمين : أحدهما الملِّي ، والوصول إليه من طريق الوحي ، وهو مقتبس من جهة الأنبياء ؛ والآخر الحكميُّ ، وهو المستخرج من قضية العقل ، واقتباسه من جهة الحكماء » . كما جاء في « رسالة التوحيد » لمير نظام الدين أحمد قوله : « قال أبو الحسن العامريُّ في بعض رسائله : ثم قالوا لولا ارتباط بعض الموجودات بالبعض على الوصف الحقيقيِّ والنَّظْمِ الحكميِّ لما دلَّت الجبلَّة على أن مبدعها واحدٌ محضٌ . فحالها في ارتباطها إذن قريبة الشبه من حال الثورين المضمودين للفدان ، وتمسُّكه في تكريب المزارع »[٩٨] .

ما يزال جُلُّ تراث العامريِّ اليوم مخطوطاً ، متفرقاً ، في مكتبات الشرق والغرب . ولم ينشر له سوى كتابين محقَّقين هما : « الإعلام بمناقب الاسلام » و « الأمد على الأبد »[٩٩] . كما نُشِرَ كتاب « السعادة والاسعاد » في صورته الخطيَّة . وظهرت عن العامريِّ

(٩٧) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج٢ ، ص ١٥ .

(٩٨) علي الرياضي : صحائف اللطائف ، مخطوط في مكتبة المجلس النيابي ، طهران ، برقم ١٠٦١ ، ص٤١٣ . وقد اقتبسنا النص عن مقالة الأستاذ Mojtaba Minovi التي عنوانها :
Az Khazain — il — Turkiye Majalle — Yi Daneshkadiyi Adabiyat, IV, 3an, 1957, p75.

(٩٩) قام أورت . ك . روسن بتحقيق هذا الكتاب عام ١٩٧٩ ، ونشرته مؤسسة مطالعات إسلامي ، دانشكاه مك كيل (تهران) ودار الكندي ، بيروت .

دراسات عدَّة في الغرب والشرق[١٠٠] .

وأخيراً . . فاننا نتمنَّى على الباحثين جميعاً أن يزودونا بملاحظاتهم النقدية على هذه الدراسة ، والنشرة المحقَّقة لرسائل أبي الحسن العامريُّ وشذراته الفلسفيَّة لنفيد منها في طبعة لاحقة ، باذن الله .

---

(١٠٠) من بين هذه الدراسات :

(a) Rosenthal (Franz), State and Religion According to Abul-Hasan Al-Amiri, in **Islamic Quarterly,** April 1956, pp.42-52.

(b) Arbery (A.J.), An Arabic Treatise on politics, in Islamic Quarterly, 1955, pp. 9-22.

(c) Turker (Mubahat), «Al-Amiri Et les Fragments Des commentaires Des Categories D'Aristote», in **Arastirma** Vol. 3, 1965, pp. 77-122

أما الدراسات العربية فأبرزها رسالة الدكتوراه التي أعدها الدكتور أحمد عبد الحميد غراب عن العامري في جامعة لندن . وانظر أيضاً مقالته : «مفهوم الثقافة الاسلامية عند أبي الحسن العامري» ، في «المجلة» ، يونيه ١٩٦٧ ، ص ٢٠٩ .

نص رسائل أبي الحسن العامري

وشذراته الفلسفية

وصف مخطوطـيّ
إنقاذ البشر من الجبر والقــدر
و
التقرير لأوجـه التقدير

يوجد هذان الكتابان في مجموع واحد كان موجوداً في المكتبة البارودية في بيروت . ثم ظهر في جامعة برنستون حيث يحمل في مكتبتها رقم ٢١٦٣ (B٣٩٣) . وقد حصلنا على نسخة ميكروفيلمية عنه بمساعدة عميد البحث العلمي ، مدير مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية، الأستاذ الدكتور عدنان البخيت. وهذه النسخة هي الوحيدة المعروفة حتى يومنا هذا.

يتألف المجموع ـ المخطوط، من الناحية الشكلية، من ثلاثة أقسام :

أما القسم الأول فمكوَّن من ورقتين كتب على وجه الأولى منهما ـ بخطٍ حديث مختلفٍ عن الخط الـذي كتب به باقي المخـطوط ـ أسـماء كتب العـامـريّ الوارد ذكرها في ثنايا المخطوط، مع تعيين مواقعها، بذكر الصفحة، والسطر، وهي كما يلي :ـ

١ ـ «تصحيح الاعتقاد .
٢ ـ الارشاد من تصانيف مؤلف هذين الكتابين. انظر صفحة ٣٠، السطر الثاني.
٣ ـ النسك العقلي والتصوف المليّ لصاحب هذين الكتابين. انظر صفحة ٣٦، السطر الرابع والخامس.
٤ ـ الفصول البرهانية في المباحث النفسانية لصاحب هذين الكتابين. انظر صفحة ٣٨، السطر الرابع.
٥ ـ العناية والدراية على الاستقصاء لصاحب هذين الكتابين. انظر صفحة ٣٩، السطر الثامن.
٦ ـ الأبشار والأشجار لصاحب هذين الكتابين. انظر صفحة ٦٥، السطر الثالث.
٧ ـ الأبحاث عن الأحداث لصاحب هذين الكتابين. انظر صفحة ٦٥».

أما الورقة الثانية فقد كُتِبَ على وجهها ـ بالقلم الذي كُتِبَ به المخطوط نفسه ـ عنوانُ الكتاب الأول: «كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقَدَرْ. تصنيف أبي الحسن محمد بن يوسف العـامري، رحمة الله عليه». كما كتب تحت العبارة السابقة بخط حديث عبارة: «انتقل بالشراء الشرعي الى مكتبـة العبد الحقير .... أحمد المدرس بالحرم الشريف، المنير، في مصر المحروسة سنة ١٠٥٥». وأُثْبِتَتْ تحت هذه، بخط كاتب الورقة الأو'

العبارة التالية: «ورد في ترجمة أبي علي ابن سينا من كتاب عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة في الصفحة العشرين، والسطر الثالث عشر، حيث يعدد مصنفات ابن سينا، ما نصُّه: «أجوبة لسؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري وهي أربع عشرة مسئلة». وفي الجهة اليسرى من أسفل الصفحة خَتْمٌ غيرُ واضح الكلمات.

أما القسم الثاني من المخطوط فيضم «كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر». وتتطابق أوصاف هذا القسم، من جهة الورق، والمساحة المكتوب عليها، والقلم، والخط، والناسخ، مع أوصاف القسم الثالث الذي يضم «كتاب التقرير لأوجه التقدير». لهذا سنقتصر على تقديم وصفٍ تفصيلي للقسم الثاني مكتفين ـ في وصف القسم الثالث ـ بذكر ما يتفرد به من أوصاف.

مسطرة المخطوط ٢٣سم×١٥,٥سم. ومساحة السطح المكتوب عليه ١٥,٥سم×١١سم. ومتوسط عدد السطور في الصفحة الواحدة تسعة عشر سطراً. ويحتلُّ كتاب «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» خمساً وعشرين صفحة تبدأ من ظهر الورقة الثانية (ص١) وحتى نهاية الصفحة الخامسة والعشرين.

يتبيَّنُ بفحص هذه النسخة الخطية وجود انقطاع في النص فيما بين نهاية الورقة السادسة وبداية الورقة السابعة؛ إذا تبتدأ الورقة السابعة (الصفحة الثانية عشرة) بعبارات لا صلة لها بما سبق. ولعل النقص لا يزيد عن ورقة واحدة ضاعت من الأصل قبل تجليده. غير أن التدقيق في مضمون المادة المكتوبة ـ في نهاية الصفحة الحادية عشرة ومطلع الصفحة الثانية عشرة ـ ينتهي بنا إلى ملاحظة أن العامري قد عالج الموضوع نفسه في كتاب «الأمد على الأبد». ومعنى هذا أن الجزء الضائع محفوظ إما بنصه أو بمعناه في كتاب آخر.

كتب الناسخ العناوين الفرعيــة في المخطوط كلَّه بحبر أحمر، وهو عين ما فعله ناسخ رسالة «الأبصار والـمُبْصَر» أيضاً. أما المادة نفسها فمكتوبة بحبر أسود، وقلم عريض. ونظراً لقدم المخطوط فقد بهت الحبر وامَّحى رسم الكلمة أو بعضه في مواضع غير قليلة، الأمر الذي اقتضى منا مشقة وجهداً في القراءة.

لقد أثبت الناسخ تصحيح بعض الكلمات في الهامش وعيَّن موضعها في المتن بصورة واضحة. كما نجد في الهامش ـ وعلى الندرة ـ عبارات سقطت أثناء النسخ فأُثْبِتَتْ في الهامش عند المراجعة. وتدل هذه الوقائع على مراجعة الناسخ للمادة المكتوبة. وقد نُصَّ في نهاية الكتاب على أنه «صحح وعورض».

للمخط خصائص متميزة منها ما درج عليه الناسخ من شبك حروف الكلمات حتى لو كانت منفصلة بطبيعتها . مثال ذلك أنه كتب الكلمات : (قادر ، الصادر ، على آله) على الصورة التالية : (قادر ، الصادر ، علىآله) ؛ كما قارب بين الكلمات حتى يخال المرء الكلمتين كلمة واحدة . أما التنقيط فناقص في معظم الحالات ولا سيما نقط الفعل المضارع . غير أن المادة كلها مشكولة شكلاً تاماً وإنْ يكن غير صحيح في بعض الحالات . وقد نَبَّهْنا في هامش النشرة على الحالات التي يترتب على اختلاف شكلها اختلافٌ في المعنى .

يحتذي الناسخ الرسم القرآني في كثير من الكلمات (ماهية : مهية ، ثلاثة : ثلثة ، الحياة : الحيوة ، الثلاثة : الثلثة ، الصلاة : الصلوة) ، وفي كتابة الهمزة أيضاً (الأشياء : الأشيا ، الابتناء : الابتنا ، استيفاء ، استيفا ، الرذائل : الرذايل ، دائما : دايما ، الكوائن : الكواين ، توطئة ، توطية ، طائعا : طايعا ، الجائع : الجايع ، جزئية : جزوية ، الجزئي : الجزوي ، من جزئه : من جزوه) ، ويتنقَّل في كتابة كلمة « إذن » بين رسمها هذا وبين رسمها الآخر « إذاً » ؛ كما يكتب كلمة « كذا » ، أحياناً ، بالألف المقصورة ، هكـذا : « كذى » .

يضم القسم الثالث من المخطوط نص «كتاب التقرير لأوجه التقدير» ، ويحتل أربعاً وأربعين صفحة بالاضافة إلى صفحة العنوان . وقد كتب الناسخ على وجه الورقة الأولى من المخـطوط عنوان الكتاب : «كتاب التقرير لأوجه التقدير» ، تأليف أبي الحسن محمد بن يوسف العامري ، رحمه الله . ويبتدأ نص المخطوط نفسه من ظهر هذه الورقة أي الصفحة «٢٧» وينتهي في آخر الصفحة «٧٦» . وقد أُثْبِتَت أرقام الصفحات في الجهة اليسرى من وجه كل ورقة وفي الجهة اليمنى من ظهرها . إلا أن هناك خللا واضحاً في الترقيم إذ قفز بعد الصفحة الخمسين رقمين : لقد وضع الناسخ الرقم «٥٣» بدلاً من «٥١» ؛ وأثبت بعد ذلك مباشرة الأرقام «٥٧» ، «٥٩» ، «٦٠» ، على التوالي . فيكون عدد الأرقام التي زيدت ، بلا مسوغ ، ستة أرقام . غير أن هذا الخلل في الترقيم لا يعكس أي نقص في مادة الرسالة على الاطلاق .

أما مسطرة المخطوط ، والقلم ، والحبر ، والخط ، وخصائصه ، فعين التي ذكرناها في وصف مخطوط «كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر» ، ومن ثم فانه لا داعي لاعادتها . وقد ذكر الناسخ في نهاية الكتاب أنه «عورض وصحح بحسب الجهد والطاقة» . وهذه العبارة صحيحة المضمون لما في الهوامش من ألفاظ وعبارات تدلُّ على المراجعة والتصحيح .

ويلاحظ أن ناسخ المخطوطين السابقين هو عين ناسخ «الأصل» الذي نقلت عنه مخطوطة «الأبْصار والـمُبْصَر». وقد ذُكِرَ الاسمُ في نهاية المخطوط هكذا: «أبو نصر، علي بن محمد بن الحسن، أبي سعد الطبيب»؛ ونُصَّ على تاريخ الفراغ من النسخ وهو «يوم الجمعة الخامس من شهر الله المبارك. . . رمضان. . . الواقع في شهور سنة اثنتين وتسعين وخمسماية هجرية».

توجد على ظهر الورقة الأخيرة من المخطوط عبارات مختلفة. فقد أُثْبِتَتْ في عرض الصفحة، وفي أعلى الجهة العليا منها، كتابة بخط يختلف عن خط ناسخ المخطوط، نصُّها: «من أشكال ما تقع عليه المساحة وعُدَّتُها ستة هي، المربعات، والمثلثات، والمدورات، والمقوسات، والمستطيلات، وذوات الاضلاع». ثم وضع تحت كل نوع من الأنواع السابقة واحدة من العبارات التالية على الترتيب: «خمسة أنواع، ثلاثة أنواع، نوع واحد، ثلاثة أنواع، نوع واحد، نوع واحد». وفي أعلى الصفحة، في وضعها العلوي، وبالخط نفسه، عبارة «طالعه محمد بدر الفلكي»؛ وتحتها خَتْمٌ لم نتمكن من قراءته؛ ثم أربعة سطور قصيرة بالفارسية.

وتوجد في الجهة اليسرى من الصفحة خمسة سطور كتبت في عرض الصفحة، مقابلةً لما ذكرناه من قبل، ونصها: «البديع، الفقيه، الشريف، الفاضل، القائم سكنه بجوار. . . الحبس، المنادى محمد الخطيب عفا الله عنهم أجمعين. الثاني الشيخ محمود المقيم بمعهد الدير نصيبين. . . »، ثم توقيع تحته عبارة «محمد بدر البلبيسي».

تتميز لغة أبي الحسن العامري في كتابيه السابقين بخصائص واضحة وبمعجم يَعْرِفُهُ كلُّ من تمعن في كتاباته المنشورة المحققة، أعني «الإعلام بمناقب الاسلام»، و «الأمد على الأبد». ومن ذلك أسلوبه المتميز في تذكير الفعل وتأنيثه. ومع أن هذا الأسلوب مخالف لما هو شائع مشهور إلا أن له وجهاً في العربية وإنْ يكن غريباً أو شاذاً. وقد أبقينا عليه لأنه الأصل الذي لا يجوز تغييره. واكتفينا في تحقيق النص بضبطه وتقويمه وشكل الملتبس من ألفاظه. ثم قمنا بتقسيمه إلى فقرات آخذين في ترقيمها بما يساعد على إبراز المعنى. وقد رجعنا إلى معاجم اللغة لشرح الألفاظ الغريبة، وإلى المعاجم العلمية لشرح الألفاظ الاصطلاحية المختلفة. أما الاشارات الغامضة في المتن فقد أوضحناها باثبات النصوص اللازمة في الهوامش من المصادر والمراجع ذات العلاقة. واكتفينا، فيما يتعلق بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، بتوثيقها. وبهذا نكون قد وضعنا النص في صورة

دقيقة، مزوَّدة بالحواشي اللازمة، والملاحظات النقدية المختلفة، التي تمكِّن القارىء من فهمه.

إننا نعتقد بأن مهمة المحقق ينبغي ألا تقف عند حدود «تجهيز» النص وإعداده لغوياً بل يجب أن تتجاوزها إلى تقديم عرض تحليلي يساعد القارىء المعاصر على استيعاب أفكار النص، ولغته، والوقوف على أبرز القضايا المطروحة فيه؛ والمنهج الذي استعمله الكاتب في المعالجة؛ والنتائج التي انتهى اليها. كما نعتقد أن من واجب المحقق أن يكشف عن المصادر التي يُرَجِّحُ أن يكون المؤلف قد رجع اليها، والمصادرِ المختلفة التي أثَّرت فيه. ففي هذا بيان لصلة المؤلف بالسابقين عليه، والمعاصرين له. الأمر الذي يساعد في تحديد صلاته بالمدارس الفلسفية المختلفة، والفلاسفة المختلفين؛ والكشف بالتالي عن درجة أصالته. وينبغي للمحقق ـ في نظرنا ـ أن يبرز، في العرض التحليلي، كلَّ ما يَرِدُ في النص من عبارات ذات قيمة في مجال التعرف على حياة الفيلسوف، واتجاهاته المذهبيّة، وثقافته، ومؤلفاته. وإيماناً منَّا بما سبق مهدنا لكل «كتاب» بعرضٍ تحليليٍّ، نقديٍّ، وفَّيْنا فيه بما ذكرناه، ناظرين إلى هذا التمهيد باعتباره جزءاً ضرورياً من النشرة النقدية للنص.

عرض تحليلي لكتاب
إنقاذ البشر من الجبر والقدر

مقدمة الكتاب :

يبـدأ أبو الحسن العامري كتابه «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» بمقدمة يدعو فيها للشخص الذي يُوجِّهُ إليه كتابه، ثم يقول: «وقفتُ، أدام الله سلامَتك، على ما شكوتَ من ازدحـام الشُبَـهِ عليك، في شأن الأفعـال الانسانية... وما وجدتَه بين العقلاء من الاختلاف في نسبتها إلى الباري... وما حكيته من إكثارك الرويـة فيها، ودراستَك الكتبَ المصنفة في شأنها، وما خُيِّلَ إليك أخيراً من... التكافؤ في حجتي القَدَرِ والجبر». ويفهم من هذا النص أن الـمُخَاطَبَ سبق أنْ وجّه رسالةً إلى الفيلسوف يسأله فيها عن رأيه في المسـألـة. ونستـدل على وجود هذه الرسالة من قول العامري، في المقدمة، مخاطباً ذلك الشخص: لقد «سألتَني أن أصف لك حقيقة هذا الباب، لا على سبيل المجادلة للفرق أو النقض على الحجج بل على سبيل الكشف لأصله، وشرح ما هو الحقّ فيه». وعليه فان كتاب «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» قد أُلِّفَ بناء على رسالة موجَّهة إلى الفيلسوف من أحد تلاميذه. ولما كان التوحيديُّ قد رأى الكتاب - في الريّ - بخط المؤلف سنة ٣٥٨هـ، فمن المرجَّح أن يكون العامري قد أَلَّفَ الكتاب قبل هذا التاريخ من جهة وأن يكون قد أَلَّفه من جهة أخرى لمن وجدت عنده النسخة التي كتبها المؤلف بخط يده، أعني أبا القاسم الكاتب.

يعتبر العامري أن البحث في حرية الإرادة «باب عويص، ويُحتاج فيه إلى نظرٍ قويٍّ، وليس الخطأ فيه بيسيرٍ خطره... وإذ كان هذا البحث من امتساس الحاجة اليه، وصعوبةِ الأمر فيه... بالمحلّ الذي وصفناه، وكان العقل مُلْزِماً لنا متابعة الحق دون الهوى... فبالحري أن نتشمر للنظر له، والرويَّة فيه... وأن نعرفَ الحق بنفسه، لنتوصل به إلى معرفة حزبه». وبهذا فان الفيلسوف يكون قد حدَّد مهمته في فحص الأقاويل المختلفة في «حرية الارادة»، وصولاً إلى القول الحق. ومن هنا فقد حرص على بيان المنهج الذي سيلتزم به، والمتمثل، على حدِّ قوله، في «نصب مقدمات عقلية، يُعتَضَدُ بمكانها... وجَعَلْتُ الكتابَ

منتظماً لجُمَلِ الأبواب المشتبهة على أكثر المتكلمين في الأفعال، ووصفتُ منها الجوامع التي لا غنية لهم عن معرفتها».

وتـدور مادة «إنقـاذ البشر من الجبر والقدر» حول الفعل الانساني. ومن هنا يبتدأ الفيلسوف بتحديد ماهية الفعل المتمثلة في كونه مندرجاً تحت مقولة «الممكن»، وليس تحت مقولة «الضروري» أو «الممتنع». وينتقل من هذا إلى بيان أقسامه، الارادية والضرورية؛ وأسبابه، الذاتية والعرضية؛ وجهاته؛ وعلله؛ وأنواعه بالاضافة إلى الفاعل. فاذا انتهى من هذا كلّه حدَّد معـاني «الضرورة»، و«الحـرية» و«الفعل»، ليخلص إلى القول بأن الفعل الانسانيَّ، في جوهره، تجسيدٌ للعلاقة الجدلية بين «الحرية» و«الضرورة».

أولاً ـ ماهية الفعل الانساني :

يلجـأ العـامـري إلى مبحث «الجهـة» في «الأورجـانون»، ويستعير منه مقولات: الممتنع، والممكن، والواجب، ثم يقول: إن الفعل الانساني لا يمكن أن يكون واجباً أي ضرورياً بذاته، «لأنه لو كان كذلك لاستغنى بنفسه عن اقتضاء الفاعل»؛ كما لا يجوز أن يكون ممتنعاً، «لأنه لو كان كذلك لاستحال أن يصير محصَّل الذات أو يلحق بشيء من الموجودات». وهكذا فان هذا الفعل يندرج تحت مقولة الممكن. ويعرِّف العامري «الممكن» بأنه الشيء الذي «لا يكون موجوداً في الحال، وإذا فرض وجودُه لم يلزم منه محال». إنَّ وجود «الممكن» معلق «بسبب آخر سواه... هو الناقل له من العدم إلى الوجود... [و] من الامكان إلى الوجوب».

إن من السهل علينا أن نتبينَّ المصدر المباشر لمعرفة العامري بـ«الواجب» و«الممكن» وتـطبيقهـا على الأفعـال... إنـه كتـاب أرسطو «التحليلات الأولى»، وبعض الشروح الموضوعة عليه. ولكن لما كان الفارابيُّ هو الذي فصَّل ـ في الثقافة الاسلامية ـ البحث في الممكن والممتنع والواجب، فمن المحتمل أيضاً أن يكون العامري قد استعان ـ إضافة إلى «الأورجانون» والشروح الموضوعة عليه ـ بكتاب الفارابي «عيون المسائل»، والذي جاء فيه «إنَّ الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر لذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود؛ والثـاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وإنْ كان ممكن الوجود ـ إذا

فرضناه غير موجود ـ لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علّة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره»[1].

ثانياً ـ أقسام الفعل :

ينقسم الفعل الصادر عن فاعل إلى إرادي وضروري. أما الفعل الارادي فينقسم إلى نوعين: فكري وشوقي. والفعل الضروري ينقسم أيضاً إلى نوعين: طبيعي وقهري:

أ) يتميز الفعل الفكري بأن «الباعث عليه [هو] المعنى المعقول، ويكون صاحبه متمكّناً منه، من أوله إلى آخره». ومعنى هذا أن الفعل العقلي يفسر علّيّاً، أي غائياً، وليس سببياً؛ ومن ثم فانه لا يخضع في وجوده وسيرورته لغير إرادة الفاعل.

ب) أما الفعل الشوقي فان «الباعث عليه [هو] المعنى المحسوس، ويكون صاحبه أيضاً متمكّناً منه من أوله إلى آخره». وما دام الفعل الشوقي يوجد بتأثير «مثير حسي» فانه يخضع للتفسير السببي. لكنّ هذه السببية لا تعني أنه فعل ضروري لأن فاعله قادرٌ، دائماً، «على الكف عنه، أو المضي فيه».

جـ) والفعل الطبيعي، بخلاف ما سبق، ينتج عن «قوة ذاتية قد وضعها الباري . . . في الفاعل»، بحيث صار مسخراً لأداء فعل قد «أُعِدَّ له، وفُرِضَ لبلوغه». ومن ثم فان الواحد من الأشياء الطبيعية لا يتوقف عن انفعل الا أن يعوقه بالقهر عائق من خارج أتمُّ قوة منه». ومعنى هذا أن الجسم المتحرك يظل متحركاً ما لم تؤثر عليه قوة خارجية تحدُّ من حركته. وقد ضرب العامري مثلاً على هذا سقوط الحجر إلى أسفل. فهناك «القوة التي بها . . . يتحرك الحجر إلى السفل» من جهة، وهناك مقاومة الهواء له من جهة أخرى.

د) «أما الفعل القهري فهو ما يكون الباعث عليه، في مفتتحه، قوةٌ من خارج. . . فتقلب طبيعته الذاتية، وتحيلها عن سنّتها. . فهو ينساق لوجهته إلى أن ينصرم أثر القوة الغالبة عليه، فيعود إلى طبعه». إن الحركة القهرية للجسم محصِّلةُ قوتين: قوته الذاتية المقاومة، وقوة الجسم الآخر القاهر له. ولا يكون الجسم مقهوراً في حركته الا

---

(١) الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ): عيون المسائل، في «المجموع للمعلم الثاني»، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٠٧، ص ٦٦.

إذا كانت القوة القاهرة أعظمَ من قوته الذاتية ؛ حيث تَتمكَّن عندئذ من تحويل حركته عن سنَّتها. ولكن ما أن يزول أثر هذه القوة الخارجية حتى يعود الجسم إلى حركته الطبيعية المألوفة. وواضح من هذا كلّه أننا أمام صياغة مبكرة لاثنين من قوانين نيوتن.

وعلى أي حال، فان العامري قد أضاف إلى الأقسام الأربعة السابقة للفعل نوعاً آخر متميزاً عنها جميعاً، وهو الفعل الابداعي ؛ «أعني الصادر عن الحق الأوَّل، لا من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء. متقدم بالذات لأنواع الأفعال... وهو في الحقيقة أجلّ وأعلى منها». وواضح من هذا التعريف أن سبب عدم إدراجه في أقسام الفعل هو أن تلك الأقسام خاصة بالموجودات ذات الهيولى بينما الفعل الابداعي - كما حدَّده الكندي من قبل - «تأييس الأيسات عن ليس».

ثالثاً - أسباب الفعل :

درس العامري أسباب الفعل، من جهة صلتها بالفاعل، فرأى أنها «تنقسم قسمين: أحدهما [السبب] المُتَّحِدُ بذات الفاعل، وهو الهيولى القابل له... والثاني [هو السبب] المباين له». والسبب المباين إما أن يكون متقدماً على الفاعل في الوجود، وهذا شأن «الفاعل الموجد لذاته»؛ أو يكون متأخراً عليه، وهذا حال الغرض والغاية.

واضح مما سبق أنه على الرغم من أن «الغاية» علةٌ لوجود الشيء، متأخرةٌ في الوجود عليه، فان العامري قد صنفها ضمن أسباب الفعل. علماً بأن السبب هو ما يوجد قبل وجود الشيء. ولا سبيل لازالة هذا «التناقض» الا بالقول إن الغاية سببٌ للفعل من حيث أن الرغبة فيها واقعةٌ مادية متقدِّمة في الوجود على وجود الشيء. وبهذا يتبينٌ أن العامري يعتقد بامكانية ردِّ التفسيرات الغائية إلى النموذج السببي للتفسير.

ومن أبرز الأشياء التي تلفت نظر الدارس لكتاب «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، رفضُ العامري اعتبار «الآلة» و«الزمان» من بين أسباب الفعل أو شروط وجوده. فقد ذهب إلى القول بأن «الآلة» لا تخرج عن كونها جزءاً مُتَمِّمَاً للفاعل؛ فهي امتداد له، ولا تمثّل عنصراً مستقلاً في الفعل؛ ولو كان الفاعل تاماً، كاملاً، «لما استعان بالآلة».

أما «الزمان» فانه لا يتصل، كالآلة، بالفعل الا «على سبيل الطروء والعرض»، أعني أنه ليس من الأسباب الضرورية؛ فإنَّ «تعلق الفعل بالزمان يكون أبداً لنقصان قوة

الفاعل. ولو أنه وجد من الكمال في النهاية لأوجد فعله دفعة.. ولصار إيجاده أسرع من الزمان... [و] لو تُوُهِّمَتْ قوة غير متناهية لما حصل الفعل الصادر عنها في شيء من المدة».

إننا نعتقد أن الاعتبارات الميتافيزيقية، المتمثلة في ضرورة توفير أساس واضح للتمييز بين الفعل الانساني والابداع الالهي، هي التي أملت على العامري إنكار كون الزمان جزءاً من مفهوم الفعل. لقد اعتقد بوجود علاقة عكسية بين مقدار القوة الفاعلة والزمن اللازم للقيام بالفعل؛ فكلّما ضَعُفَ الفاعلُ زادَ مقدارُ الزمن اللازم لاتمام الفعل، وكلّما زادت قوة الفاعل نقص مقدار الزمن اللازم. وما دام الله ذا قوة لا متناهية فانه يوجد الأشياء بلا زمان، وهذا هو الابداع الذي يختص به دون كلّ فاعل.

استعمل الفيلسوف الفكرة السابقة، في مؤلفاته الأخرى، لبيان طبيعة الذات الالهية التي توجد الأشياء لا في زمان، وبلا حركة. ومن ثم صار بامكانه أن يمضي قدماً في شرح نظرية الفيض الأفلاطونية، وتبنّيها باعتبارها محورَ مذهبه الميتافيزيقي، والطبيعي، والأخلاقي، مع إدخال عناصر أرسطية، ورواقية، في بعض أجزائها.

لقد وفَّرت النظرية الأفلاطونية المحدثة للعامري إمكانية النظر إلى الموجودات كأشياء حيَّة، ومتحركة. ويتبدى هذا في تصوره الديناميكي لأسباب الفعل... إن الفعل لا يوجود بتأثير سبب واحد أو نوع واحد من الأسباب. إنَّ «أسباب الفعل قد تكون مُتحِدَةً به، وتكون مباينة له، وقد تكون عرضية فيه، وتكون ذاتية له... وقد ينتسب الفعل إلى كلّ واحد من الأسباب بنسبةٍ على حدة، لا يشاركه فيها صاحبه». ويعكس هذا الفهم العلمي تصوراً ديناميكياً للعالم.

رابعاً ـ جهات الفعل:

تحدث الفيلسوف عن «جهات الفعل» بعد حديثه عن «أسباب الفعل» من جهة، وقبل الحديث عن «قوى الفعل» من جهة أخرى. فاذا فطنّا إلى أن الفعل ناجم عن تفاعل «الأسباب» و«القوى» عرفنا أن حديثه عن «جهات الفعل» ليس الا تذكيراً بوجود «علل» من نوع آخر معياري إلى جانب «الأسباب» و«القوى» المادية التي تصنع الفعل في العادة.

ويقول العامري إن الفعل إما أن يكون ذاتياً أو مضافاً. إنه يكون ذاتياً متى «كانت المعرفة محصَّلة على طريق اعتباره بذاته» أي من حيث هو «حركات مختلفة ذات ترتيب ونظام». ويكون الفعل مضافاً إذا نسب إلى شيء ما آخر. فاذا قلنا إن «أحمد قد أخذ مال

سعيد» ، فهذا وصف موضوعي للفعل في ذاته . أما إذا قلنا إن «أحمد قد سرق مال سعيد» ، فاننا نكون أمام وصفٍ إضافي يتضمن حكماً معيارياً على الحدث الموضوعي .

خامساً ـ قوى الفعل :

يتوقف الفعل ، في وجوده وكيفيته ، على أثر «قوتين متباينتين : إحداهما القوة التي عنها يصدر . . . وتسمى القوة الفعّالة ، والأخرى القوة التي بها يثبت الفعل ، أعني القابلة له ، وتسمى القوة الانفعالية» . ويرى العامري أن لكلٍّ قوة خصائصَ تمكنها من إحداث نوع بعينه من الأفعال ، كما أن لكلٍّ عنصر أو مادة خصائص تجعلها قابلة لصدور أفعال بعينها عنها . وبناء على هذا فان «القوة الشهوانية لا تصلح لابراز الشجاعة ، والقوة الغضبية لا تصلح لابراز النطق» ؛ كما أن «قوة الهواء لا تصلح لقبول الكتابة ، وجوهر الماء لا يصلح لأن يشدَّ منه حزمة» .

ويستنتج الفيلسوف من هذه الوقائع وجود مناسبات ذاتية بين «العلل الفاعلة والعلل العنصرية» . وهذه «المناسبات» هي التي نتمكن بفضلها من تصنيف الأشياء في مقولات الواجب ، والممكن ، والممتنع ؛ بحيث يكون التصوُّر العقليُّ ، المتماسك منطقياً ، للكون صورةً للترابطات القائمة بالفعل بين الموجودات .

سادساً ـ الأسباب الذاتية والعرضية للفعل :

يقول العامري : «الفعل قد تكون له أسباب ذاتية يكون تعلقُه بها تعلقاً ضرورياً ؛ وقد تكون له أسباب اتفاقية يكون تعلقه بها تعلقاً ضرورياً» . ومثل الأولى الأسباب العنصرية ، والفاعلة ، والصورية ، والغائية ، التي تحدَّث عنها أرسطو . أما الأسباب الاتفاقية فلا متناهية ؛ ومن ثم فانه لا يمكن حصرها والإحاطة بها . ولهذا «لا يجوز للعاقل أن يعوِّل عليها أو يستند اليها» .

سابعاً ـ أنواع الفعل :

يحلل العامري الأفعال ، من جهة ارتباطها بالقوى التي تصدر عنها ، فيرى أنها تختلف باختلاف هذه القوى . فقد تصدر الأفعال عن قواه الذاتية ، «كالرجل يفعل بالقوة الشهوانية خاصية الاجتذاب للمنافع . . . وبالقوة النطقية خاصية التمييز بين ما هو نافع فيجتلب ، أو ضار فيدفع» . كما أنها قد تصدر عن الفاعل بتوسط الآلات المختلفة «كالنجار الذي يضرب

بالفأس فتشق، وبالقدوم فتقطع، وبالمدقة فيرص». ويرجع اختلاف الأفعال الصادرة عن الفاعل، في هذه الحالة، إلى اختلاف الآلات المستعملة. وقد يتمثل الفعل، من جهة ثالثة، في التأثير في مادة ما، «كالنار الموقدة التي أثّرت في البيض ففعلت فيه العقد، وأثّرت في الشمعة ففعلت فيها الإذابة». إن اختلاف الآثار الناجمة عن الفعل راجع إلى «اختلاف العناصر». وأخيراً فان الأفعال قد تتمثل في توليد أفعال أخرى «كالبرد الذي يُحْدِثُ في البشرة قبضاً، فَيَحْدُثُ من انقباضها انسداد المسام، ومن انسداد المسام تكابس الأبخرة، ومن تكابسها إفراط الحركة؛ ثم يتولد منها الحرارة التي هي مضادة للبرد، وفي الطرف الأقصى منه».

ويميز الفيلسوف ـ في ضوء تحليله السابق لأشكال الفعل ـ بين الفاعل الانساني والفاعل المتعالي، أعني الله. فالله «ليس ذا قوى مختلفة... وليس يفعل بالآلات... ولم يفعل ابتداء في العناصر المختلفة، إذ هو الموجِدُ للعناصر كلِّها. فلم يبق إذاً الا الوجه الرابع، وهو أنه... بتمام قوته الالهية أبدع موجوداً كاملاً، منساقاً بذاته إلى توليد غيره عنه، ثم عن ذلك الغير آخر، ثم عن الآخر، آخر سواه. وهكذا الحال في جريانه إلى الغاية التي قدّرها للكون».

ونلاحظ ها هنا أمرين: الأول أنَّ العامريَّ يميِّز كما فعل الماتريديُّ بين خلق الله للفعل وبين خلق الانسان له. والثاني أننا أمام تصور غائي ـ ميكانيكي للكون. فالله قد رتب العلاقات بين الأشياء ـ تبعاً لخصائصها التي منحها إياها ـ بحيث تصدر عنها سلاسل معقدة، وطويلة، من الحركات المتفاعلة المؤدية في نهاية المطاف إلى تحقيق الغاية التي «صمم» الوجود، إبتداء، من أجلها. إننا نعثر على هذا التصور نفسه واضحاً في كتابات كلٍّ من أبي العلاء المعري، وبندت اسبينوزا. وإذا كان وقوف المعري على كتابات أبي الحسن العامري أمراً محتملاً، فان تأثر اسبينوزا بهذا الكتاب أمر لا يمكن تقريره الا في ضوء دراسة تاريخية متأنية.

الكون ـ في نظر العامري ـ ليس مكتفياً بنفسه، ولا قادراً على الوجود بذاته، بل هو في حاجة مستمرة لموجِده في كل لحظة، يقول: «قد عُرِفَ أن مَنْ وصفه بانه عزَّ وجلَّ ـ في كلِّ لحظة مبدِّع لكلِّ واحد مما يحدث في العالم ـ لا على سبيل التقدير لوجوده، بل على سبيل الاختراع له في الحال ـ كان متعسفاً في صفاته».

ثامناً ـ معنى « التوفيق » و « الخذلان » في ظل السببية الشاملة :

ميَّز العامري ـ كما رأينا ـ بين الأسباب الذاتية، الضرورية، للفعل، وبين الأسباب العرضية، وقال: إن الأسباب الذاتية «محصورة، معدودة؛ وإن العقل قد ينبعث على تحقيقها، والإحاطة بها». أما الأسباب العرضية فانها «غير محصورة ولا متناهية. . . وإن العقل قد يقصر عن ضبطها. و. . . الإحاطة بها. . . خصوصيةُ الهية، وتأثير سماوي».

ويفهم مما سبق أن الأسباب الاتفاقية جزء من أسباب وجود الفعل أو امتناع وجوده. إنها الأسباب الخفية التي لم يتوصل اليها العقل البشري بعد، نظراً لكونها غيرَ متناهية؛ ومن ثم فانه لا ينتظر أن يحيط بها الانسان يوماً ما.

مَثَلُ الأسباب الاتفاقية أن يقوم الانسان بفعلٍ ما، لغرضٍ ما، فيرافق هذا الفعلَ غرضٌ ما آخر لم يكن الانسان يقصد إليه. فإذا أدت الأسباب الاتفاقية إلى خيرٍ ما سمي نيله توفيقاً؛ وإذا أعاقت عن خيرٍ ما سمي ذلك خذلاناً. يقول الفيلسوف: «التوفيق في الحقيقة اتفاق حسن يقع على العلّة فيؤدي إلى خير عظيم؛ والخذلان اتفاق رديء يقع على العلة فيعوق عن الخير العظيم».

تاسعاً ـ العلاقة بين الفاعل والموجود :

يدل لفظ «الفعل»، عند العامري، على أمرين: «أحدهما نفس الايجاد وهو الصرف من العدم إلى الوجود. . . والثاني نفس ما أوجده». فاذا كان المعنى الثاني للفعل دالاً على الشيء الموجود بالفعل فان المعنى الأول للفظ ينصرف إلى الفعل أو الآلية أو السيرورة أو مجموع الحركات التي انتهت بايجاد الشيء.

إنَّ العلم بالشيء الموجود يوجب العلم بالفاعل، «لا محالة، من غير حاجةٍ إلى علم آخر في إثباته»، كما أن العلم بالفاعل في حالٍ يوجب العلم بالشيء الذي فعله. «أعني أن المعرفة بكلِّ واحد منها توجب المعرفة بصاحبه، لا بعلمٍ آخر، بل بعلمٍ واحد».

إنَّ «الفاعل» يظلُّ متميزاً عن الشيء الذي يوجده بفعله. «والدليل على أن الجزء الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً ومنفعلاً معاً أن الفاعل ـ بما هو فاعل ـ يجب أن تكون قوته غالبة على المنفعل ليقوى على التأثير فيه. والمنفعل ـ من حيث هو منفعل ـ يجب أن تكون قوته مغلوبة ليقبل الأثر من فاعله. . . فاذاً لا يجوز أن يكون فاعلاً ومنفعلاً معاً». ويفهم من هذا أن الفيلسوف، بتمييزه الفاعلَ عن مفعوله، إنما يرفض ـ بصورة ضمنية ولكن

واضحة ـ مذهب وحدة الوجود أو الحلول، مما ظهرت تباشيره في فلسفة الحلّاج، أو الرواقية من قبل.

عاشراً ـ الحرية والضرورة :

يبدأ العامري تحليله لمعنى «الحرية» و«الضرورة» بمقدمة يحدد فيها معاني الألفاظ المستعملة، فيرى أن «القضاء»، في الحقيقة، هو صنع الشيء وإيجاده؛ و«القدر» تسويته لما هيأ له. أما «الخلق» فهو التقدير للشيء والتيسير له؛ و«الأمر» هو «الباعث على الشيء بالدعاء إليه».

ثم يعرض الفيلسوف للآراء المختلفة في القضاء والقدر، فيقول: إن هناك فريقاً يرى أنّ الأشياء «الكائنة بقضاء الله تعالى هي التي تولّى إحداثها، إما طبعاً وإما إبداعاً؛ والكائنة بقدر الله تعالى هي التي ساق عنايةً اليها، إما بشوق طبيعي وإما بمثالٍ إلهامي». ومثال الفعل المقدَّر «وثوب الغضبان على المغضوب عليه»؛ فانه يفعل ذلك مدفوعاً بالنزوع الطبيعي؛ أو «من شاهد حيواناً دفع عدوَّه عنه بالحافر أو بالناب فاتخذ له كهيأته للدفع». ومعنى هذا أن الموجودات إما أن توجد بقضاء الله طبعاً أو إبداعاً أو هي توجد بقدرةٍ: بفعل النزوع الطبيعي أو بوحي المثال الإلهامي، «فهي إذاً محصورة في قضاء الله وقدره».

إن أصحاب الرأي السابق هم الذين يقولون إن وجود الفعل ضروري لأنه إما أن يكون مُحْدَثاً من الله، بالطبع أو الابداع، أو موجوداً بتأثير بنيته الذاتية. فوجوده خاضع، في الأحوال كلِّها، لضرورة غير قابلة للكسر.

من الواضح أن أصحاب هذا الرأي هم الذين يجعلون وجود الفعل ضرورياً بمعنىً ما من معاني الضرورة. فإما أن يكون الشيء مُحْدَثاً من قبل الله مباشرة (بالطبع أو بالابداع)، أو موجوداً من قبل غير الله، بتأثير بنيته الطبيعية الذاتية أو بتأثير ما يحدث في البيئة عليه. وفي كلِّ الأحوال فان وجود الأشياء والأفعال خاضع لضرورة غير قابلة للانكسار.

أما الفريق الآخر فيرى «أن اسم القضاء واقع على الابداعيات فقط» أي أنَّ الأشياء الموجودة من عدم ـ وفي غير زمان ـ هي أشياء صادرة عن الطبيعة الالهية وحدها. أما «اسم القدر [فانه] واقع على المتولِّدات منها بالطبع». فالسلوك الناجم عن طبائع الأشياء وخصائصها، التي ركّبها الله فيها حين أبدع وجودها، سلوكٌ خاضع للضرورة الطبيعية التي

غرزها الله في الأشياء. «أما الذي يفعله العباد فإما أن يفعلوه إعلاماً كالعبادات، وإما أن يفعلوه إلهاماً كالصناعات». وفي كلتا الحالتين فان الفعل يستند إلى طبيعته وبنيته اللتين كوّنهما الله. ومن هنا فانه إذا كان الانسان فاعلاً قريباً فان الله هو «الفاعل الأوّل الذي لا يستقل من دونه شيء».

أحد عشر ـ حرية الارادة الانسانية :

يقول العامري: «إنّ مذهبي الجبر والتفويض كلاهما قد فشيا في الناس»؛ ومن ثم فانه لا حاجة بنا الا إلى شرح «المذهب المتوسط بينهما، فانه كاد أن يندرس أثره ويخفى على الناس حقيقته». ويَرُدُّ الفيلسوف فشوّ المذهبين، على ما فيها من باطل، إلى قانونٍ خلاصته أن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من السوق. لقد توصل فيلسوفنا إلى هذا القانون قبل جريشام حين قال: «لا عجب أن يكون رواج السلعة المغشوشة، في وقت من الأوقات، باعثاً للخلق على الاستكثار منها».

أما الموقف الوسطي الذي يتبنّاه فقد مهّد له بقول الامام جعفر الصادق «لا جبر ولا تفويض»، وقول أبي حنيفة: «أكره الجبر ولا أقول بالقَدَر، وأقول قولاً بين قولين». ويَرُدُّ العامري ـ على وجه الظَنِّ ـ عبارة أبي حنيفة إلى الامام جعفر إذ يقول: «يشبه أن يكون أبو حنيفة أخذ عن جعفر».

ويوجّـه الفيلسوف ـ بغض النظر عن الاطار الايديولوجي لموضوع حرية الارادة ـ انتقاداتٍ شديدةً لمذهبي الجبر والحرية فيقول: «إنَّ من لم يفعل فعلاً البتة لم يجوِّز العقل لفظة «لِـمَ»، و«لأن» عليه. أعني أنه لا يقال له «لم فعلت»، ولا جاز له أن يقول «لأن». . . وإنْ كان هذا معقولاً فقد سهل إبطال مذهب الجبر». وفي عبارة أخرى، إنَّ الفعل الانساني يصدر عن أسباب وعلل عبّر عنها العامري بلفظتي «لِـمَ» و«لأن». فإذا كان الانسان يعترف بانه يقصد غرضاً من وراء فعله وأن هناك أسباباً تؤدي به إلى القيام بالفعل وكان الفعل، كما تبينَّ من قبل، سلسلة من الحركات المنتظمة، فمعنى هذا أن الانسان ليس مجبراً أو مسلوب الارادة. ولو كان كذلك لما أدى الفعل الذي يقوم به إلى الغرض الذي قصد إليه هو قبل الفعل بل لوجد الفعل مؤدياً إلى الغرض الذي قصد إليه مَنْ أجبره على الفعل. وما دمنا نقوم بالأفعال للوصول إلى غايات معينة نبلغها بأفعالنا فمعنى هذا أن إرادتنا حرة، وأننا نملك أمر نفسنا.

وفي سبيل إثبات صحة التحليل السابق يقسِّم العامري الأفعال إلى: أفعال

ضرورية، وهي «الطبعية والقهرية»، «وأفعال إرادية» وهي الشوقية والفكرية. أما الأفعال الطبعية فاننا نتحدث عن أسبابها، ونستعمل في الحديث عنها لفظة «لِـمَ»، و «لا يعتلُّ لها بلفظة لأن... إذْ لا نطق لها في نفسها». والأفعال القهرية يسأل عنها بلفظة «لِـمَ». فاذا كان القاهر ناطقاً أمكن تعليل فعله بلفظة «لأن». «ومتى لم يكن القاهر ناطقاً أعمل اللفظة فيه على من يخلقه أو ينتمي إليه». أما الأفعال الشوقية فانها أفعال إرادية. ومتى كان الفعل الشوقي غير إرادي «لم ينطلق لفظة «لِـمَ» الا على السبب المشّوق».

وهكذا نرى أن تسبيب الفعل وتعليله لا يكون ممكناً، في الأفعال الطبعية، والقهرية، والشوقية؛ فـ « لم يبق الا الوجه الرابع » وهو الأفعال الفكرية. أعني أن الأفعال التي تتم بتصور الفاعل لها، وإحداثه إياها، هي وحدها التي يمكن تسبيبها وتعليلها، وهذا شأن غالبية أفعال الانسان.

أما مذهب الحرية أو التفويض، كما يدعوه العامري، فإنّ بطلانه واضح من انقسام أسباب الفعل إلى أسباب ذاتية يحيط بها العقل، وأسباب اتفاقية لا يحيط بها الا الله. ولو كان الفعل الانساني صادراً عن الانسان وحده للزم من ذلك بطلان القول بالأسباب الاتفاقية، و«لأمِنَ العوائق الاتفاقية... ولبطل جهة التوفيق والخذلان... و... لما سمع العقل عذر المعوق بها». ولَـمَّـا كان الأمر على خلاف هذا فان دعوى الحرية التامة باطلة.

وينتقل الفيلسوف من دحض مذهبي الجبر والتفويض إلى تقرير المذهب المتوسط بينهما، فيرى أن الانسان يُكلَّفُ القيامَ بأفعال معينة. ولا معنى لأن يكلِّف الله الانسان بأمر من الأمور مع حرمانه من الاستطاعة اللازمة للقيام بما كُلِّفَ به. يقول: «إن الجواد الحكيم لا يضنُّ بشيء مِـمَّـا عرف العبدَ محتاجاً إليه ومخصوصاً فيما أمره به. ولو ضنَّ به لكان إما عاجزاً عنه، وإما بخيلا به؛ وجلَّ المولى وتعالى عن أن يوصف بهما». وما دام الانسان مأموراً فانه لا «يستغني عن مولاه بذاته... لأنه لو كَمُلَ بنفسه أو استغنى عن مولاه لما كان من تلك الجهة مملوكه».

ويتطابق موقف العامري في هذه المسألة مع ما ذهب إليه الماتريديُّ من «أنَّ للعباد قدراً من الاختيار في الفعل، فالانسان قادر على تكييف أفعاله، وتكون إثابته ومعاقبته بقدر ما وقع منه باختيار. وهنا نجد رداً جزئياً على المعتزلة القائلين بمطلق حرية الفعل الانساني، وكذلك نجد رداً على الأشاعرة الذين رفضوا نسبة الاستطاعة الى الانسان،

واكتفوا بنسبة الكسب إليه فحسب» .[2] ولقد ميَّز الماتريدي بين نوعين من القدرة «أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات؛ وهي تتقدم الأفعال. . [و] الأفعال لا تقوم إلا بها. . والثاني معنى. . لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه. . وعند قوم قبله» .[3]

ويُرْجِعُ العامري ظهور مذهبي الجبر والتفويض إلى اختلاف الجوانب الملاحظة في الفعـل الانسـاني . فمن لاحظ جود الباري قال بالتفويض ومن لاحظ ضعف الانسان وعجزه قال بالجبر . والمذهبان « في الظاهر مما يتوهم فيها أنهما يتناقضان » مع أن الأمر في حقيقته على خلاف هذا ؛ فالجبر والتفويض وجهان متكاملان يمثّل كلُّ واحد منهما جزءاً من الحقيقة . إن أسباب الفعل ذاتية وعرضية ؛ واستطاعة الانسان مؤسسة على امتلاكه للأسباب الذاتية . كما أن عجز الانسان مؤسس على عدم إحاطته أو سيطرته على الأسباب الاتفاقية . ولما كان الفعل لا يوجد الا بهذين النوعين من الأسباب فمعنى هذا أن في الفعل قدراً من التفويض وقدراً آخر من الجبر يتمثل فيما يدعوه العامري بالتوفيق أو الخذلان.

اثنا عشر ـ خلق الأفعـــال :

يقول العامري : « إنَّ الفعل في حصول ذاته مفتقر إلى قوتين : أحدهما القوة المُحْدِثة له . . . والأخرى القوة القابلة له » . والقوة المحدِثة قد تكون قريبة أو بعيدة ، كما أن العقل قد ينظر إليه في ذاته أو « بالاضافة إلى غيره » .

إنَّ وصف العالَم بأنه مخلوق يعني أنه موجَدٌ وفق مقادير محددة موافقة للغرض الذي من أجله أُوجِدَ . يقول العامري : « إن الخلق في اللغة هو التقدير » ، و « الحكيم لا يفعل شيئاً باطلاً بل يكون إيجاده أبداً لأجل غرض حكميٌ . . . قد أعدَّه له ، وأوجده لأجله . فاذاً ما من شيء إلا وهو مقدَّرٌ لكمالٍ قد سمّاه له . . . متهيأ لقبول خاص فعلٍ قد أُعِدَّ

---

(٢) أبو ريان (د. محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، طـ٢، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٦، ص٢١٠ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا، د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام. ونلفت نظر الداوسين لفلسفة أبي الحسن العامري إلى ضرورة مقارنة آرائه الميتافيزيقية والخلقية بما ورد عند الماتريدية. ونعتقد أن مقارنات كهذه ستلقي ضوءاً جديداً على مصادر فلسفة العامري ومكانته في تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام.

(٣) الماتريدي (أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود) : كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص٢٥٦ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، الماتريدي: كتاب التوحيد.

لـــه ، وهُيِّأ لقبوله » . فالانسان ، كما الأشياء ، مخلوق بقدرات معينة ، مخصصة لاحداث أنواع بعينها من الأفعـال . ويتوقف الفعل الانساني على هـذه القدرات من جهـة ، وعلى « استعدادات » الأشياء وقابلياتها من جهة أخرى . « فهو إذاً ، لا محالة ، معلق بتقدير من له الخلق والأمر » .

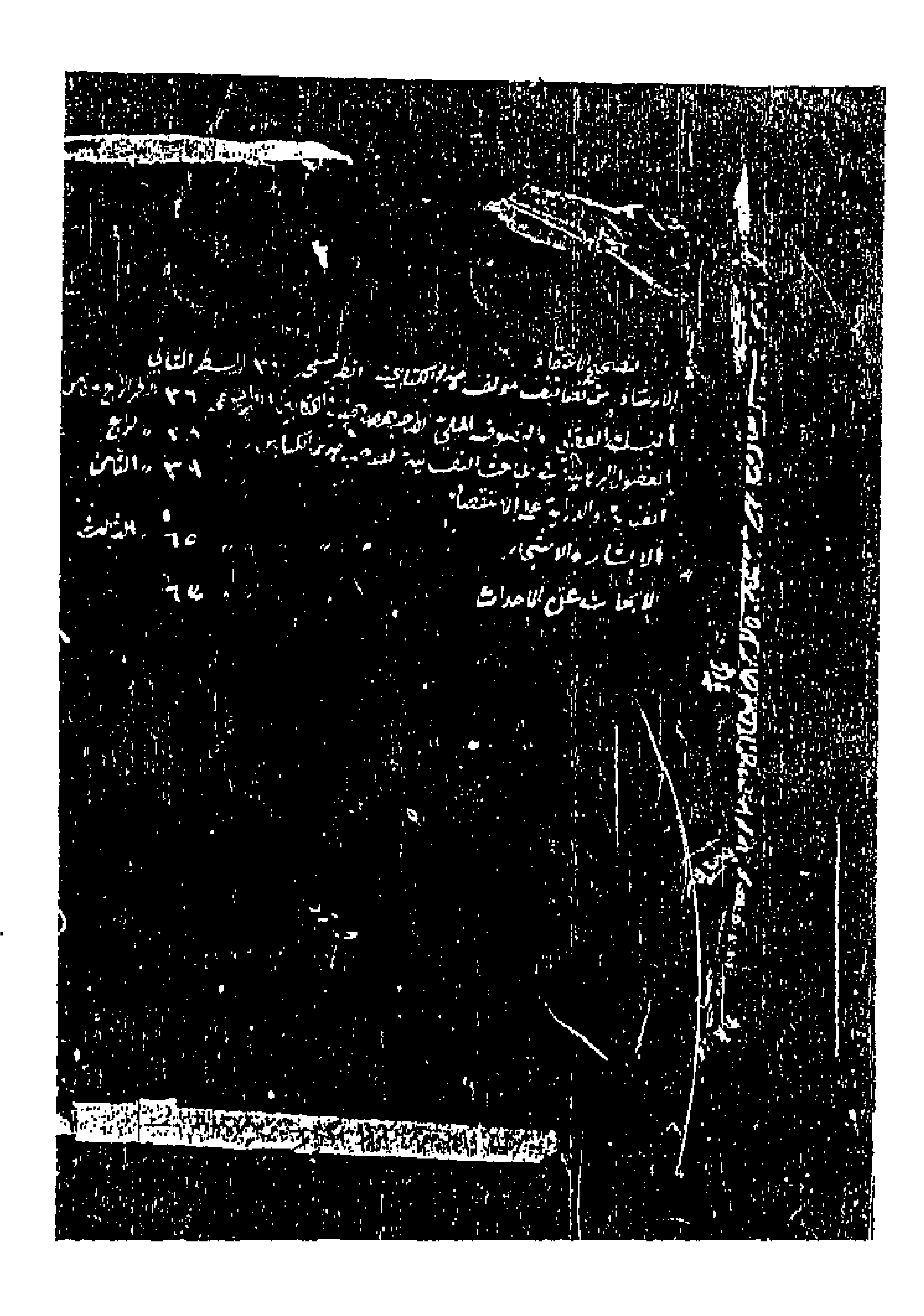
خلاصة ما سبق أن الانسان خالق لأفعاله لتعلقها بقوته وقدرته وتقديره . كما أنَّ إيجاده لفعله يتوقف على « طبائع الأشياء » ، وهي من خلق الله وإيجاده . ومما يستحق التنويه أن موقف العامري هذا من حرية الارادة الانسانية هو عين موقف ابن رشد الذي عبَّر عنه في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملَّة» .

ثالث عشر : الصلاح والأصلح :

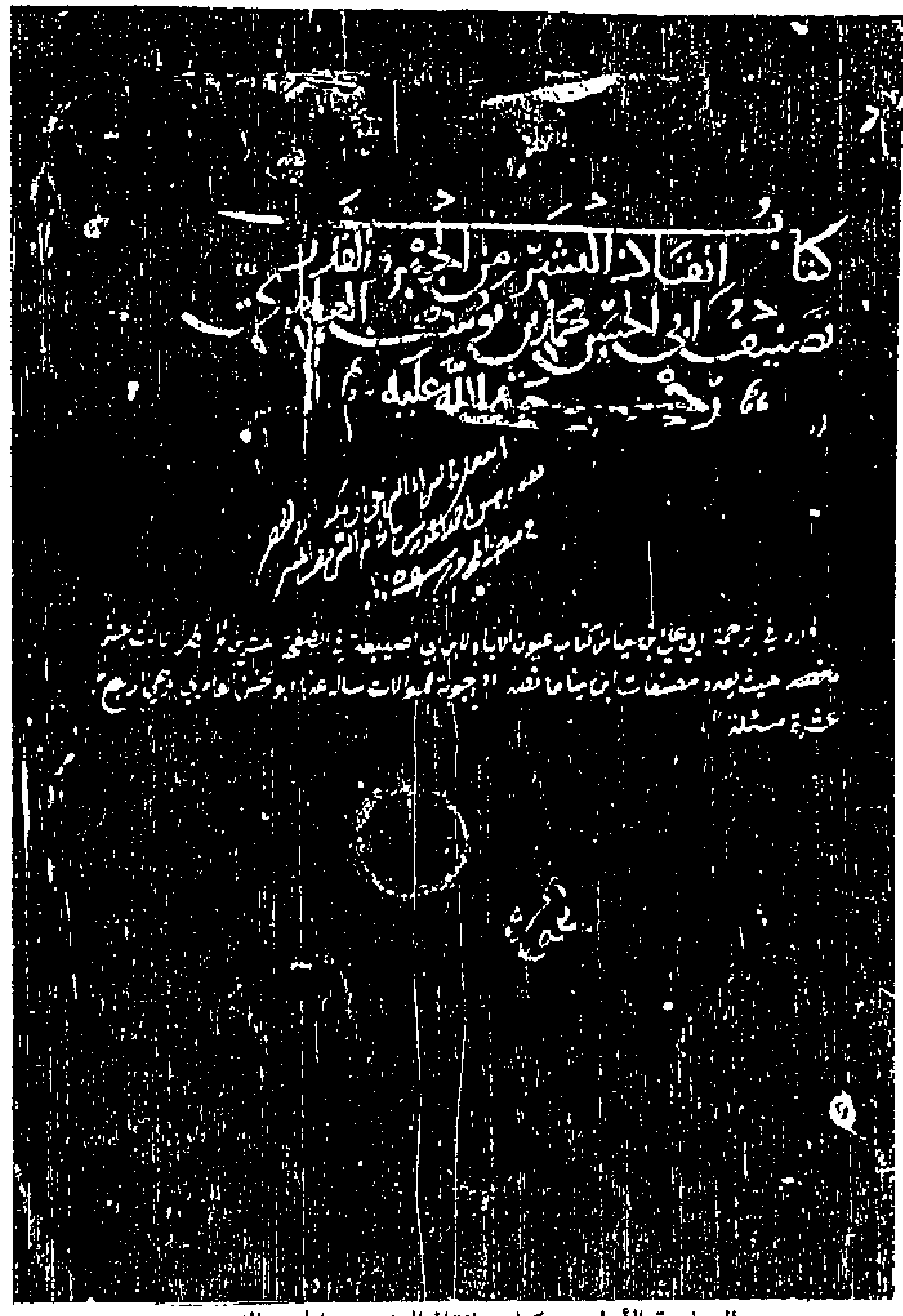
يرى العامري « أن كلَّ واحد من لفظي « الصلاح » و « الأصلح » ينبىء عن المعنى الاضـافي دون المعنى الـذاتي » . فالشيء لا يقال إنه «صالح» أو «أصلح» من سواه إلا بالاضافة إلى غرض معين. وما دام الأمر كذلك، فان الموجودات في هذا العالم، إذا كانت «دائمة» الوجود إلى انقضاء العالم بأشخاصها . . . فلا يُتَوَهَّمُ للغرض المعلق به شيءٌ أصلح منه» . أما إذا كانت مما يدوم بالنوع لا بالشخص، «فانَّ كلَّ واحد من أشخاصها، وإن كان صالحاً لغرض من الأغراض، فقد يُتَوَهَّمُ لخاص غرضه أيضاً شيءٌ أصلحُ منه» . ويفهم مما سبق أن «الكليات» لا يُتَوَهَّمُ أصلح منها لخاص غرضها؛ أما الجزئيات المندرجة تحتها فـ«قد يتوهم كلُّ واحد منها أصلح للغرض من ذاته . . . فاذاً القائلون «بالأصلح والصلاح» جميعاً قد شارفوا الحق بجهة من الجهات ولم يهجموا على نصِّه وحقيقته» .

إنَّ كون الكليات هي الأصلح دليل على قدرة الله اللامتناهية . كما أن امكانية تصور الجزئي أصلحَ للغرض من ذاته دليل على وجود الغرض الذي نصبه الخالق أمام الانسان كي يقـوم به ؛ والـذي لأجله مُنِـحَ الاستطاعة ، ومُكِّنَ من الأسباب . وهكذا يخلص العـامري إلى أن مذهبي الجبر والقدر مذهبان زائفان لا يمثل كلٌ واحد منهما الا نصف الحقيقة ؛ فان أحدهما ينتهي إلى إبطال الغاية التي من أجلها وجد الانسان بينما ينتهي الثاني إلى تكليف الانسان ما لا يطيق .

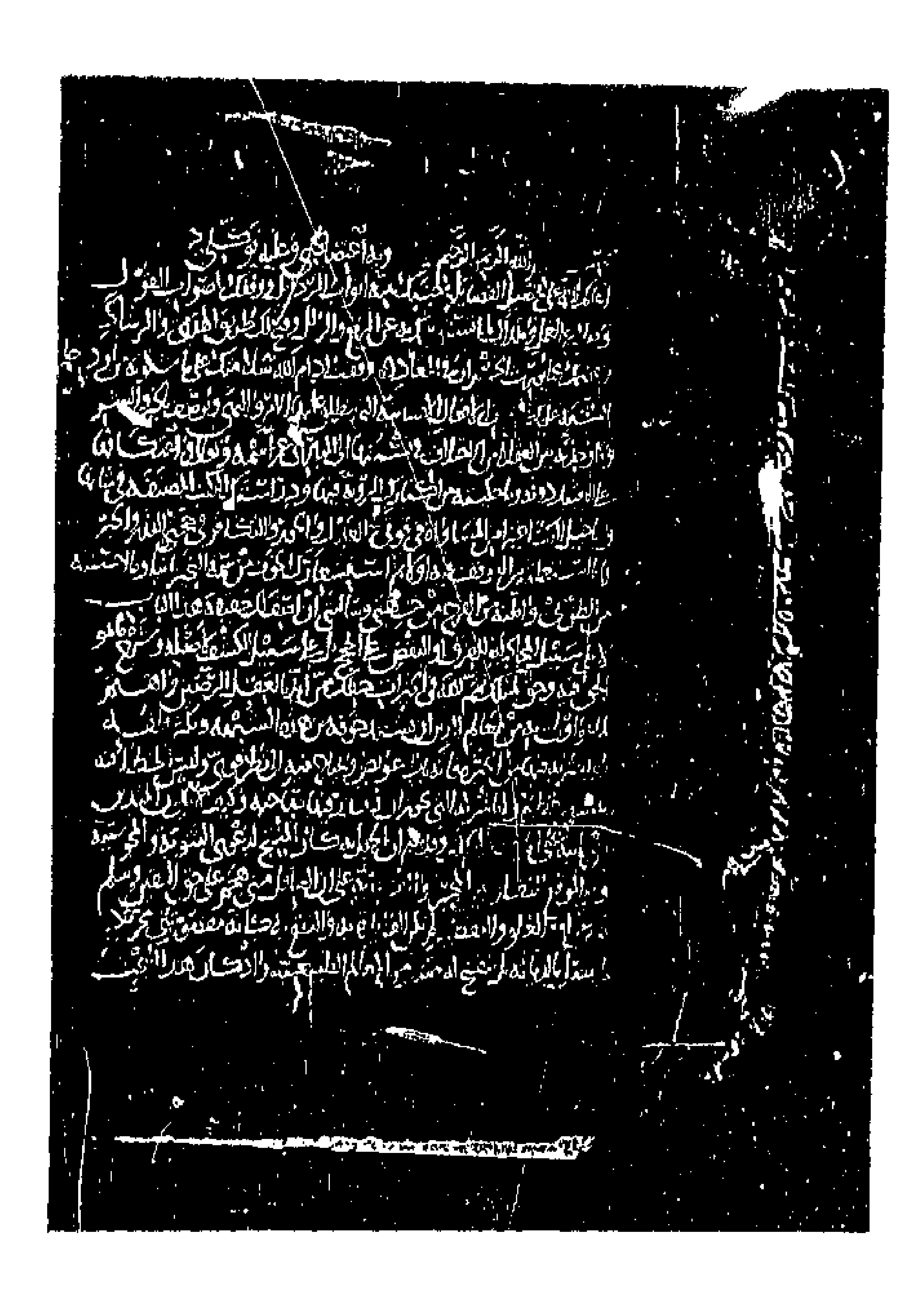
أنموذج من صفحات مخطوطـــة
إنقاذ البشر من الجبر والقدر



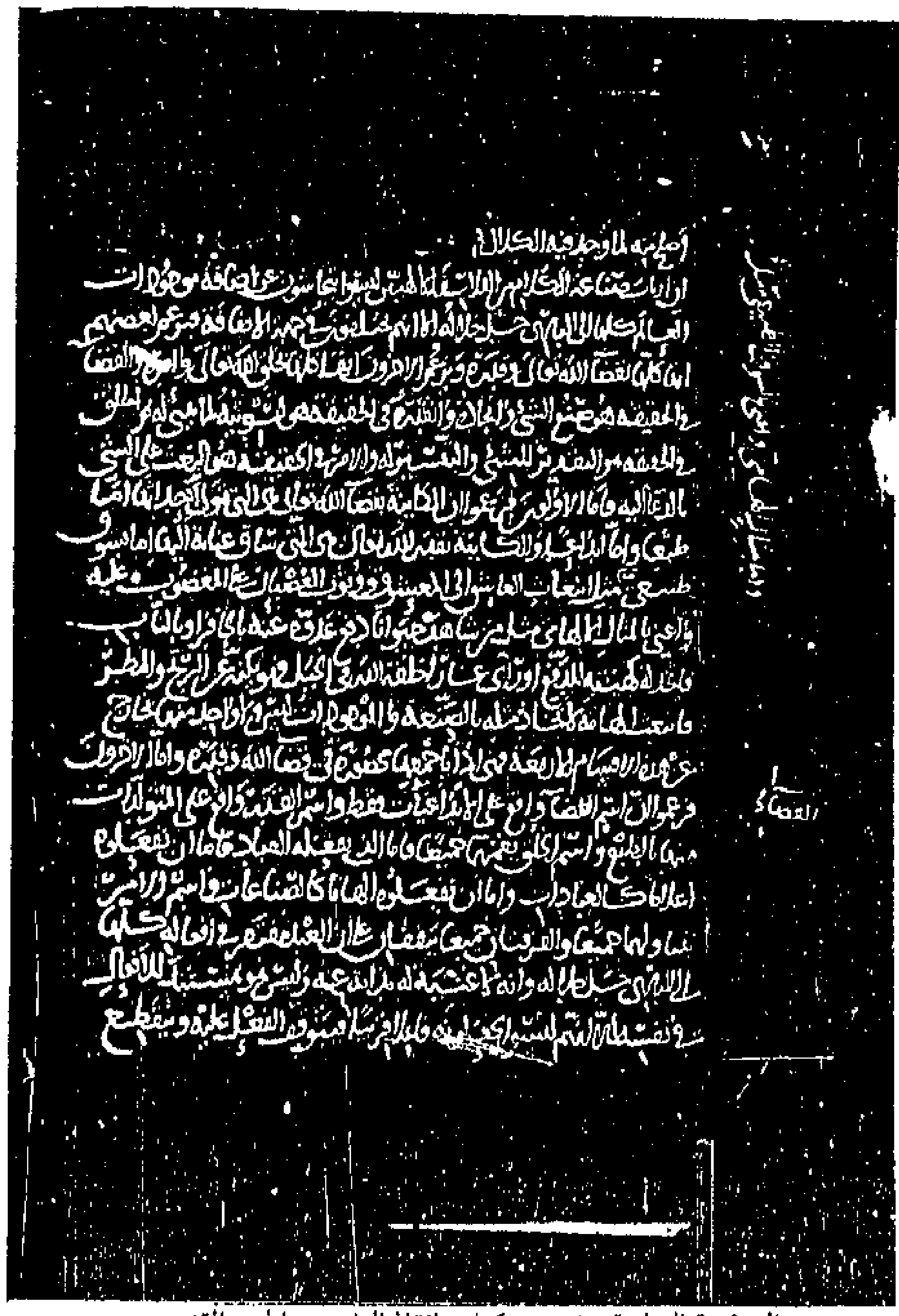
صفحة الغلاف من مخطوطة برنستون


كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر
تصنيف أبي الحسين محمد بن يوسف العامري
رحمة الله عليه

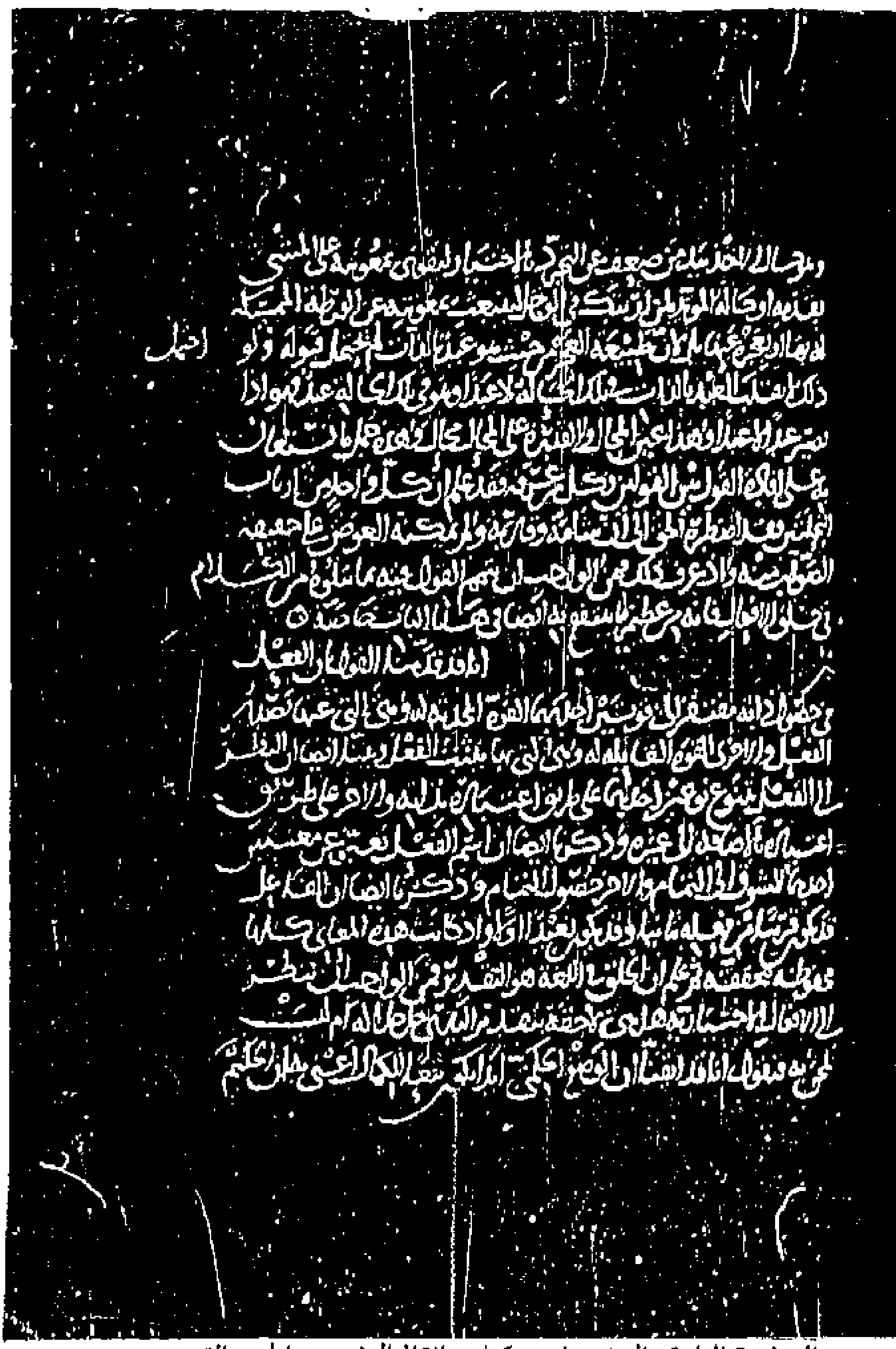
الصفحة الأولى من كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر



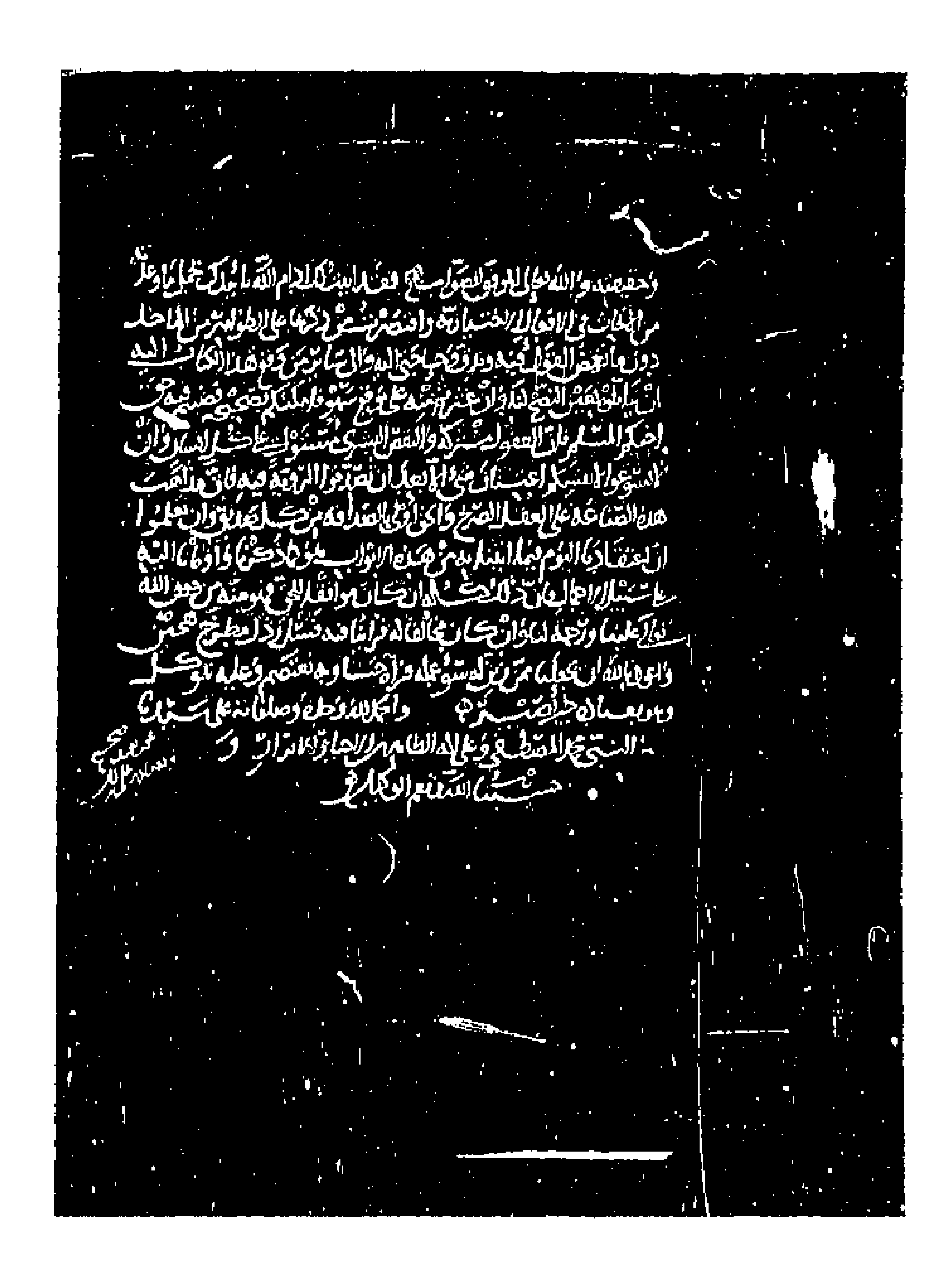
الصفحة الثانية من كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر



الصفحة السابعة عشرة من كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر



الصفحة الثانية والعشرون من كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر



الصفحة الأخيرة من كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر

كتاب
إنقاذ البشر من الجبر والقدر
تصنيف
أبي الحسن محمد بن يوسف العامري(★)

(★) ص : + رحمة الله عليه .

المقدمـــة :

١ /بسم الله الرحمن الرحيم، وبه اعتصامي، وعليه توكّلي. أعانك الله على تحصيل الفضائل، وجنّبك بمَنِّهِ أبواب الرذائل، ووفَّقكَ لصواب القول، وصلاح العمل، وهداك لما تستغني[1] به عن الزيغ والزلل، وفتح لك طريق الهدى والرشاد، وعصمك عما يورث الخسران في المعاد. وقفتُ، أدام الله سلامتك، على ما شكوتَه من ازدحام الشُبَهِ عليك في شأن الأفعال الانسانية التي يطلق عليها الأمر والنهي، وتوصفُ بالخير والشر، وما وجدتَه بين العقلاء من الاختلاف في نسبتها إلى الباري - عزَّ اسمه وتعالى - واعتكافها على العبيد دونه، وما حكيتَه من إكثارك الرويَّـة فيها، ودراستك الكتب المصنفة في شأنها، وما خُيِّلَ إليك أخيراً من المساواة في قوَّتي العدل والحق، والتكافؤ في حجتي القدَر والجبر، وما استعملتَه من التوقف فيه أولا، ثم استشعارك الخوف من سمة التحير ثانياً، وما أحسنتَه من الظن بي، وأمَّلْتَهُ من الفرج من جهتي، وسألتني أن أصف لك حقيقة هذا الباب، لا على سبيل المجادلة للفِرَقِ أو النقض على الحجج، بل على سبيل الكشف لأصله، وشرح ما هو الحقُّ فيه. وحقٌ لمثلك - تَـمَّمَ الله في الخيرات حظَّك - ممن أُيِّـدَ بالعقل الرصين، واهتم لما هو أولى به من معالم الدين، أن يشتدَّ خوفه من هذه الشبهة، ويكثر قلقُه لما يعتريه فيها من الحيرة، فانَّه باب عويص، ويُحتاجُ فيه إلى نظر قوي، وليس الخطأ فيه بيسيرِ خطرُه، ولا بالمنزلة التي يجوز أن نَعذُر فيها صاحبه. وكيف لا يكون المتديِّن مِنْ جانبه على الخوف والحذر، وقد علم أن الجهل به كان المنتجَ لدعوى الثنوية والمجوسية، وهو المُوقعُ للنفار بين المجبر والقدرية. على أن العاقل متى هجم على حق اليقين، وسَلِمَ من عواقب الغلوِّ والتقصير، لم تكن الفائدة به، والنفع به كأنه مقصور على مجرد ما ينتقل بالديانة، بل ينفتحُ له صدر من المعالم الطبيعية.

٢ وإذْ كان هذا البحث/ من امتساس الحاجة اليه، وصعوبة الأمر فيه، بل من أجـزال الحظ، وكثرة الفوائد، بالمحلِّ الذي وصفناه؛ وكان العقل مُلْزما لنا متابعةَ الحق دون الهـوى، ومخـاصمةَ أنفسنا في نصرته، فضلا عن الأباعد، فبالحريِّ أن نتشمَّر للنظر له والرويَّة فيه، وأن نحطَّ أنفسنا في ميدانه عن مطايا العصبية، وحميَّة

---

(١) الكلمة في الأصل غير واضحة.

الجاهلية، وأن نعرفَ الحق بنفسه، لنتوصل به الى معرفة حزبه، وأن يكون استرواحنا الى قوته ورَوْحه، وانتعاشُنا لمعونته ونوره، أشدَّ وأبلغَ منه بقوة العوام الجهلة أو زحمة الطَّغام[2] السفلة. وأنا لما علمتُه من دراستك الكتب المصنفة في هذا الباب، واستماعك لحجج كل فريق منه، واعدادِك الفهمَ لتأمل ما يرد عليك منه، وتجريدِك العقل للتفكر فيه، والتفتيش، واستغنائك[3] بالايماء اليسير عن الاسهاب والتطويل، أوجبت لك نصب مقدماتٍ عقلية يعتضد بمكانها، لدفع ما شكوتَه من ألم الحيرة، وشرح أوضاع حقيقته، لتستعين بها على إماطة الشبهة. وجعلتُ الكتاب منتظماً لجمل الأبواب المشتبهة على أكثر المتكلمين في الأفعال، ووصفتُ فيها الجوامع التي لا غِنية لهم عن معرفتها، على سبيل الايجاز. ولا أخالُ مثلك ـ ممن أوتي من الذهن القوي، والفهم الذكي، والعقل الراجح، والعناية البالغة ما أوتيتَه، وسعدتَ بمكانه ـ يعجز بعدها عن استيضاح الحق منه أو يُقَصِّرُ معها دون تصحيح الاعتقاد فيه. واسأل الله تعالى العون والكفاية، وأرغب اليه في النصر والحماية، وهو حسبي ونعم الوكيل، ولا قوة لعبيده الا به.

القول في مائية الفعـــل :

إن الأشياء كلَّها في قضية العقل تنقسم ثلاثة أقسام: واجب، وممكن، وممتنع. والفعل لا يجوز أن يكون بذاته من الأشياء الواجبة، لأنه لو كان كذلك لاستغنى بنفسه/ عن اقتضاء الفاعل، ولما تعلق حصولُه بقوة الموجد. ولا يجوز أيضاً أن تكون عينُه من جملة الممتنعات لأنه لو كان كذلك لاستحال أن يصير محصَّل الذات أو يلحق بشيء من الموجودات. وإذْ بطل وقوعه بذاته تحت واحد من طرفي الوجوب والامتناع، لم يبق الا الممكن. فهو اذاً واقع تحته، ولاحِقٌ بجملته. ٣

ثم حقيقة الممكن هو أن لا يكون موجوداً في الحال. وإذا فُرِضَ وجوده لم يلزم منه محال. ومعلوم أنَّ الشيء متى لم يكن موجوداً بعينه، ثم كان وجُودُه غيرَ مستحيل بنفسه، كان ثباته وحصول ذاته معلقاً، لا محالة، بسبب آخر سواه؛ فكان ذلك الآخر

---

(٢) اي أن تكون استراحتنا إلى العقل وقوته أكثرَ من استراحتنا إلى كثرة الأوغاد والأراذل من الناس.

(٣) ص: واستغناؤك.

هو الناقل له من العدم الى الوجود بل هو الصارف [له] من الامكان الى الوجوب(٤). ثم لا نشك أنه متى صار بوجوده مثبت الذات، قائم الإنّيّة، فقد فارق صفة الامكان، وباين خاصة العدم، وصار ـ ما دام على صورته تلك في ثبات الذات، وحصول الإنّيّة ـ لاحقاً بجملة الواجبات، غنياً بهيئته عن السبب الموجد.

وإذْ عرف ذلك فقد سَهُلَتْ الابانة عن مائيته، وقَوِيَ العقل على تحديده، وعَلِمَ أنه في الحقيقة صرفُ الشيء من الامكان الى الوجوب. فانه لو لم يكن في الامكان لامتنع أن يوجد له صارف الى الوجوب؛ ولو لم يخرج الى الوجوب لامتنع أن يستغني بنفسه عن الموجد. وإذْ تحققت مائية الفعل بهذا النوع من الوصف، لم يَخْفَ على العقل مائية الفاعل، بل عَلِمَ أنه لا يجوز أن يكون فاعلا إلا [و] هو ثابتُ الذات، متقدمٌ للفعل. كما لا يجوز أن يكون الفعل فعلا إلا وهو متأخرٌ بالوجود عن ذاته، مفتقرٌ اليه في حصوله.

القول في أقسام الفعل:

إنَّ صدور الفعل عن ذات الفاعل ليس يكون على صورةٍ واحدة بل يفتنُّ بالقسمة الأولى على وجهين: أحدهما الارادي والآخر الضروري. ثم كلٌّ واحد منهما يتنوع نوعين، فانَّ الاراديَّ منه ما يكون فكرياً، ومنه ما يكون/شوقيا. والضروريُّ أيضاً منه ما يكون طبيعياً، ومنه ما يكون قهرياً. ويجب أن نصف كلَّ واحد من هذه الأنواع الأربعة بوصفٍ حقيقي، ونُقَرِّبَهُ من الأفهام الذكية بمثال جزئي فنقول: ٤

أما الفعل الفكري فهو ما يكون الباعثَ عليه المعنى المعقولُ، ويكون صاحبه متمكناً منه من أوله الى آخره؛ كاقامة الصلاة، وأداء الصوم، وما شاكلهما؛ فانَّ

---

(٤) ذكر أرسطو في «التحليلات الأولى» أن «الممكن هو ليس باضطراري ؛ ومتى وضع أنه موجود لم يعرض من ذلك محال». أرسطوطاليس: المنطق، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٨، ج١، ص ١٤٢. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، أرسطوطاليس: المنطق. وانظر في تحليل هذه المقولات وصلتها بالفعل الانساني مقالة يحيى بن عدي في «إثبات طبيعة الممكن ونقض حجج المخالفين لذلك والتنبيه على فسادها»، الرسالة العشرون، في، د. سحبان خليفات: مقالات يحيى بن عدي الفلسفية ـ دراسة وتحقيق، منشورات الجامعة الأردنية، ص ٣٣٧-٣٧٤. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، د. سحبان خليفات: مقالات يحيى بن عدي الفلسفية. ويقول الآمدي: «وأما الممكن فعبارةٌ عن ما لو فرض موجوداً، أو معدوماً، لم يلزم عنه لذاته محال. ولا يتمُّ ترجيح أحد الأمرين له الا بمرجح من خارج». أبو الحسن (علي بن أبي علي التغلبي ـ سيف الدين الآمدي: ٥٥١هـ ـ ٦٣١هـ: ١١٥٦-١٢٣٣م): كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د. عبدالأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص٦٣. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، الآمدي: كتاب المبين.

الباعثَ على هذا النوع من الأفعال ليس هو ذاتٌ محصَّلٌ، ولا طبيعةٌ مسخرةٌ، بل لم يَدْعُهُ اليه الا ما تحققه عقلاً من اكتساب رضا الرب، تعالى جدُّه، وتأديةِ شكر نعمه، ما دامت حالته تلك.

وأما الفعل الشوقيُّ فهو ما يكون الباعثَ عليه المعنى المحسوسُ، ويكون صاحبُه أيضاً متمكناً منه من أوله الى آخره؛ نحو حركة العاشق الى معشوقه، ومضي الجائع الى طعامه، وما شاكلهما؛ فانَّ الباعث على هذا النوع من الأفعال ليس هو من الـمُوجَب بالعقل، ولا الـمُدْرَكِ بالفهم، بل لم يَدْعُهُ إليه الا الذات المحصَّلُ الذي أحسَّه[٥] ووقف المشاهدة عليه. ثم هو أيضاً قادر على الكفِّ عنه أو المضي عليه، في كلِّ جزء من أجزائه، ما دام ثابتاً على حاله.

وأما الفعل الطبيعي فهو ما يكون الباعثَ عليه قوةٌ ذاتيةٌ قد وضعها الباري ـجلَّ جلالهـ في الفاعل، وعلَّق قوامه بوجود ما فيه، وصيَّره بخاصيتها مسخراً للتحرك الى تمام قد أُعِـدَّ له، وفُرِضَ لبلوغه، والوقوف عند [٥]، الا أن يعوقه بالقهر عائقٌ من خارج، أتمُّ قوةً منه، نحو القوة التي بها تتحرك النار الى العلو، أعني الخفة، وبها يتحرك الحجر الى السفل، أعني الثقل.

وأما الفعل القهريُّ فهو ما يكون الباعثَ عليه في مفتتحه قوةٌ من خارج، إما الطبيعية، وإما الشوقية، وإما الفكرية، فتقلبُ طبيعتَه الذاتية، وتحيلُها عن سنَّتها[٦]، ثم يتعلق قوامه وثباته بقوة أخرى/ في نفس المفعول به؛ فهو ينساق لوجهته ٥
الى أن ينصرم أثرُ القوةِ الغالبة عليه فيعود الى طبعه؛ كرمي النشَّاب قدما أو رمي الحجر صعيداً[٧]. وقد يقال إن الفعل الطبيعي فعلٌ جسمانيٌّ، والفعل القهري فعل نباتيٌّ، والفعل الشوقي فعل حيوانيٌّ، والفعل الفكري فعل انسانيٌّ، الا أن لنا فيه موضعَ نظر بعيد. ثم ها هنا فعل خامس وهو الابداعيُّ، أعني الصادرَ عن الأول الحقِّ، لا من شيء، ولا في شيء، ولا عن[٨] شيء؛ متقدمٍ بالذات لأنواع الأفعال

---

(٥) ص: أحسّته ووقفت.

(٦) السنُة: السيرة، والطريقة، والطبيعة.

(٧) صعيداً: جمع صُعُد اي العلو.

(٨) ص: على. ويقول الكندي في هذا الصدد: «إن العقل الحقيَّ الأول تأييس الأيسات عن ليس... وهذا الفعل هو المخصوص بالابداع». رسالة الكندي «في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز»، في رسائل الكندي الفلسفية، ج١، تحقيق د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٥٠، ص١٨٢-١٨٣. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا: رسائل الكندي الفلسفية.

الأخر كلّها، وهو في الحقيقة أجلُّ وأعلى منها بل اليه يرتقي كلُّ ما سواها. وليس الكلامُ في شرح هذا الفعل، ولا الابانةُ عن مائيّته، ووصفُ صورته على التحقيق بلائقٍ بالموضع الذي نحن آخذون فيه، بل الكلامُ في بابه محتاج الى بحث آخر، على حدته، أشرف وألطف منه.

القول في أسباب الفعل :

إن أسباب الفعل تنقسم قسمين : أحدهما الـمُتَّحِدُ بذات الفعل، وهو الهيولى القابل له، كالخشب لفعل النجار، والذهب لفعل الصائغ. والثاني المباين له، وهو يتنوع نوعين : أحدهما المتقدمُ الوجود وهو الفاعلُ الموجدُ لذاته، والثاني المتأخرُ الوجودِ وهو الغرضُ المطلوبُ من حصوله. ثم كلُّ واحد من هذه الثلاثة يفتنُّ الى قسمين : قريب وبعيد. فأما الفاعلُ القريب فهذا النجار الذي تولى بنفسه نحت هذا الخشب ونشره، فاتَّخذَ منه هذا الكرسي المشار إليه. وأما الفاعلُ البعيد فالأستاذُ الذي مثّلهُ له، وحمله عليه، فأزاح علله في الآلة، وعضّده[9]، وصار مطلا عليه الى أن فرغ من تمامه. والسبب البعيد يسمى فاعلا أولا، والسبب القريب يسمى فاعلا ثانياً. وأما الغرض القريب فكالصحة التي قصد الطبيب نحوها من فعل المعالجة. وأما الغرض البعيد فكالبقاء المطلوب من الصحة ليتوصل به الى اكتساب الفضائل. فأما الهيولى القريبة فكالخشب للنجار، والذهب للصائغ. وأما الهيولى/البعيدة فكالأسطقسات الأربعة التي بامتزاجها يكون الخشب. ٦

وقد يُتَوَهَّمُ أن الآلة المُعدَّة هي أيضاً أحدُ أسبابها، وذلك غلط، فان الآلة لم يُحْتَج اليها لإمكان[10] الفعل نفسه بل قد احتيج اليها[11] لاتمام ذات الفاعل. ولو أن الفاعل بجوهره وُجدَ تامَّ الذات، كاملا، لانشاء الفعل، لما استعان بالآلة، ولا اشتغل باتخاذها. فهي اذاً بمنزلة الزمان الذي مست الحاجة اليه لبقاء الفاعل الى أن يتمم فعله أو لبقاء الفاعل بعد حصول ذاته. فأما أن يكون نفسُ الفعل، لخاصيّته، مقتضياً للآلة أو الزمان، أو مقتضياً الآلة أو الزمان حسب ما اقتضى الفاعلَ والغرضَ؛ أو اقتضى هو نفسُه ثباتَ العنصر وحصوله، فكلا. الزمان والآلة إذاً ليسا بذاتيين للفعل، بل يلحقانه على سبيل الطروء[12] والعروض.

(٩) ص : وعتضده.

(١٠) ص : لمكان.

(١١) ص : اليه.

(١٢) ص : الطريان.

ثم كلُّ واحـد من أسبـاب الفعل قد يكون سبباً بالقوة، و[قد] يكون سبباً بالفعل. وأعني بالقوة أي قَوِيَ على إيجاده، وأعني بالفعل أي قد وُجِدَ به، وتمَّ. مثاله أن النجار قبل تعاطيه لفعلِ النجر للكرسي هو فاعل بالقوة، أي قادر على إيجاده. والخشب الموضوع له أيضاً هو عنصر بالقوة، أي متهيىءٌ لقبوله؛ حتى إذا باشر فعلَه، وعالج إتمامه، صار النجار فاعلا بالفعل، والخشب كرسياً بالفعل. ومتى وقع عليه فعل الجلوس وجوداً فقد صار الغرض أيضاً محصَّلا بالفعل، خارجاً من القوة.

فقد عُلِمَ أن أسباب الفعل قد تكون مُتَّحِدةً به، و[قد] تكون مباينةً له؛ وقد تكون عرضيةً فيه، و[قد] تكون ذاتيةً له؛ وقد تكون منه قريبة و[قد] تكون عنه بعيدة؛ وقد تكون بالقوة، وقد تكون بالفعل؛ وقد ينتسب الفعل الى كلٍّ واحد من الأسباب بنسبة على حدة، لا يشاركه فيها صاحبه.

القول في جهات الفعل :

إنَّ النظر الى الشيء، للاحاطة بمعانيه، ينقسم قسمين: أحدهما على طريق إعتباره بذاته، والآخر على طريق إعتباره بالاضافة الى غيره. ومثاله أن شخص عبدالله متى نظر اليه/، من حيث هو انسان أو حيوان أو جسم أو جوهر، كانت المعرفة به محصَّلةً على طريق إعتباره بذاته. فأما إذا نظر اليه، من حيث هو ابن أو أخ أو جار أو عبد أو شريك أو صديق، كانت المعرفة به محصَّلة على طريق إعتباره بالاضافة الى غيره. وإذا عُرِفَ هذا فمن الواجب أن نصرف القول الى الأفعال، ونستشهد فيه بمثـال جزئيٍ من [كلٍّ] فعلٍ على حدة ، وهو كفعل الصـلاة مثلا ، فنقول : 7

إنـه متى اعْتُبِرَ على طريق أنه فعل أو على طريق أنه حركاتٌ مختلفة، ذاتُ ترتيب ونظام، أو على طريق أنه صادر عن القوة الذكريَّة، أو على طريق أنّه عَرَضٌ[13] لا يقـوم بنفسـه، كانت هذه كلُّهـا جهـاتٍ مختلفةً، وهي مع ذلك تشترك في أنها اعتبارات ذاتية . فأما إذا نظر اليه من طريق أنه طاعـة أو معصية ، أو عبادة أو فسوق ، أو إيمان أو كفر ، أو جائز أو فاسد ، كانت تلك الاعتبارات كلُّها لاحقة بالنظر الاضافي . وهكذا حالُ أخذِ المال من الغير ، وحالُ تعاطي فعلِ الجماع .

---

(١٣) ص : غرض.

ثم قد يضاف الفعل الى الفاعل فيسمى تفعيلا، ويضاف أيضاً الى العنصر فيسمى انفعالا، ويعتبر بذاته فيسمى فعلا. مثاله أن حصول الحركة، متى أضيفت الى الذي صدرت عنه، سُمِّيَتْ، بالنسبة اليه، تحريكاً؛ ومتى أضيفت الى الذي حصلت فيه، سُمِّيَتْ[١٤] بالنسبة اليه، تحركاً؛ ومتى اعتبرت بنفسها سُمِّيَتْ حركة. فاذاً ليس التحريك غير أن تُحْدِثَ[١٥] الحركةَ في المتحرك؛ وليس التحرك غير أن تُحْدِثَ[١٥] الحركة بالمحرِّك؛ وليست الحركة الا عين ما أحدَثْتَ فيه بالتحرك [وما] قبل عنه المتحرك. فالتحريك، والتحرك، والحركة، إذاً، بالذات، شيء واحد؛ وإنما اختلفت العبارات عنه باختلاف الاعتبارات[١٦] له. وهكذا القول في التعليم، والتعلُّم، والعلم؛ الا أنه[١٧] في بعض الأشياء توجد له عبارة انفعالية، كالإنبات، والنبات، وفي بعضها لا توجد له عبارة ذاتية، كالابداع، والاختراع. ثم لضيق العبارة/ ما قد جعل لفظة «الفعل» اسماً لمعنيين مختلفين: أحدهما التكوين والاحداث نحو ابتناء الباني البيت ما دام بانياً؛ والآخر تمامُ صورته بعد أن حصل وتمَّ. ثم إن كلَّ واحدٍ من هذين المعنيين يسمى فعلا على الاطلاق. ٨

القول في قوى الفعل :

إنَّ كلَّ واحدٍ من ~~الأفعال~~ يتعلق بقوتين متباينتين: إحداهما القوة التي عنها يصدر، أعني المحدثة للفعل، وتسمى القوة الفعَّالة؛ والأخرى القوة التي بها يثبت الفعل، أعني القابلة له، وتسمى القوة الانفعالية. ولهذا ما ليس تصلح كلُّ قوة لاحداث كلِّ فعلٍ. أعني أن القوة الشهوانية لا تصلح لابراز الشجاعة، والقوة الغضبية [لا] تصلح لابراز النطق؛ بل لهذا ما ليس يصلح كلُّ عنصر لقبول كلِّ فعل. أعني [أن] قوة الهواء لا تصلح لقبول الكتابة، وجوهر الماء لا يصلح لأن يُشدَّ منه حزمةٌ. ولولا هذا السبب لما وَجَدَت[١٨] الأفعالُ الى العلل الفاعلة والعلل العنصرية هذه المناسبات الذاتية، ولوجد[١٩] نفس الفرس أو الحمار قابلا لعلم

(١٤) ص : سمي.

(١٥) ص : + فيه.

(١٦) ص: « العبارات » ، مصححة في الهامش إلى ما أثبتناه .

(١٧) ص : أن.

(١٨) ص : وجد.

(١٩) ص : + أن تصلح.

الهندسة ؛ والبرودة التي في الثلج محدثة لغليان الماء .

وإذْ تقرر هذا فقد عُرِفَ أن الفعل يمتنع حدوثُه لمعانٍ ثلاثة : أحدها عدم الفاعل ، والآخر عدم العنصر ، والثالث عدمها جميعاً . أما لعدم الفاعل ، فكما أنّا نقول : «لِـمَ ليس يكتب الحمار؟» ، فيقال : «لأنه لا نطق له» . وأما لعدم العنصر ، فكما أنّا نقول : « لِـمَ ليس يتخذ من الحديد فرو ؟ » ، فيقال : « لأن هذا العنصر غير صالح له » . وأما لأجلهما جميعاً ، فكما أنّا نقول : « لِـمَ ليس يَتَّخِذُ الانسان مَلَكاً من الصوف ؟ » ، فيقال : « لأن الانسان عاجز عن اتخاذ الملائكة ، ولأن عنصر الصوف غيرُ صالح لقبول هذا الفعل » . ثم إنَّ القوة الفعّالة قد تشارك القوى الكثيرة من جنسها ، فيصير مجموعها كأنها قوةٌ واحدة ؛ مثلَ جماعة ينقلون خشباً كثيراً ، لا يَكْمُلُ كلُّ واحد منهم لنقله / على الانفراد . والقوة المنفعلة قد تشارك القوى الكثيرة من جنسها ، فيصير مجموعها كأنها قوةٌ واحدة ، مثل النشاء ، والسمن ، والسكر ، القابلة باتحادها وامتزاجها لصورة الفالوذج . وقد تكون القوة الفاعلة ناقصةً فتتمّمها صناعة أخرى متقدمة لها .

٩

القول في التفرقة بين المعاني الذاتية وبين المعاني العرضية :

إنَّ الفعل قد تكون له أسبابٌ ذاتية يكون تعلُّقه بها تعلقاً ضرورياً ؛ وقد تكون له أسباب اتفاقية يكون تعلُّقه بها تعلقاً عرضياً . فأما الأسباب الذاتية فهي محصورةُ العدد ، ومبلغُها كلُّها أربعة فقط . أحدها العنصر وهو كالخشب لاتخاذ الباب . والثاني الفاعل وهو النجار في اتخاذ الباب . والثالث الصورة وهي كهيئة الباب وتخطيطه . والرابع التمام وهو كالغرض المطلوب منه . وقد يتوهم أن الزمان أيضاً من الأسباب الضرورية إذ الفعل لا يوجد دونه ، وذلك غلط ، فانَّ تعلق الفعل بالزمان يكون أبداً لنقصان قوة الفاعل ؛ ولو أنه وجد من الكمال في النهاية لأوجد فعله دفعةً ، ولاستغنى في إحداثه عن اللبث عليه في المدة ؛ ولصار إيجاده أسرع من الزمان ، نحو ما نشاهده من إدراك الفكر للموهومات ، وإدراك البصر للمُبْصَرات . والدليل عليه أن من كان أوفى قوة كان فعله أغنى عن طول المدة ؛ ومتى تضاعفت قوته في الزيادة تناصف زمان فعله في القلَّة . فلو تُوُهِّمَتْ قوةٌ غير متناهية لما حصل الفعلُ الصادر عنها في شيء من المدة ، بل حصل أسرع من المدة . وبمثله قد يتوهم أن الآلة من الأسباب الضرورية وليس [الأمر] كذلك ، بل هو جائز لنقص الفاعل بما هو فاعل .

وأما الأسباب الاتفاقية فليست بمحصورة في عددها، ولا بمتناهية في مقدارها؛ ولذلك ليس يمكن ضبطها، ولا الاحاطة بها؛ ولا أيضاً يجوز للعاقل أن يعوِّل / عليها أو يستند اليها، فان حدوثَ كلِّ واحدٍ مما يعرض منها يكون على الشذوذ [و] الندرة؛ وليس يَعْرِفُ شأنَها، وسببَ وقوعِها، وجهةَ حدوثِها، على الحقيقة والاطلاق، الا عَالِـمُ الخفيَّات. وهو كمن قصد لحفر بئرٍ فهجم على دفينة كنز فاستخرجه واستغنى؛ أو قصد لدخول الحمام فعثَر على غريمٍ له كان في طلبه، فاستوفى دينه منه. وبمثله العوائق عن الفعل، قد تكون عدمَ أحدِ تلك الأسباب الذاتية الأربعة؛ وقد تكون أيضاً لآفات اتفاقيةٍ عارضةٍ؛ كالذي قصد المسجد الجامع فانصب عليه من مشغب[20] فوقه غُسالة[21] الأذى، فلوَّث ثيابه، فانتقض عزمه؛ أو قصد أن يشهد صلاة العيد فصدمته في طريقه دابة، فوثأت[22] رجله، فانصرف عن وجهه.

10

القول في حدوث الأفعال المختلفة عن الفاعل الواحد :

إنَّ الفاعل الواحد قد يجوز أن تصدر عنه الأفعالُ المختلفة، وذلك يكون على إحدى جهات أربع: إحداها على سبيل الاستعانة بقوى في ذاته مختلفة؛ والثانية على سبيل الاستعانة بآلات مختلفة؛ والثالثة على سبيل التأثير في عناصر مختلفة؛ والرابعة على سبيل توليد البعض عن البعض.

فأما الاستعانة بقوى مختلفة، [فـ]ـكالرَّجُل يفعل بالقوة الشهوانية خاصيةَ الاجتذاب للنافع؛ وبالقوة الغضبية خاصيةَ الدفع للضار؛ وبالقوة النطقية خاصيةَ التمييز بين ما هو نافع فيجتلب أو ضار فيدفع. وأما الاستعانة بالآلات المختلفة، فكالنجار الذي يضرب بالفأس فَتَشُقُّ، وبالقدوم فيقطع، وبالمدقة فيرص؛ فتصدر عنه الأفاعيل المتباينة لاستعانته بآلات مختلفة. وأما التأثير في عناصر مختلفة، [فـ]ـكالنار الموقدة التي أثَّرت في البيض ففعلت فيه العقد؛ وأثَّرت في الشمعة ففعلت فيها الاذابة؛ وأثَّرت في الطين فحجَّرته؛ / وأثَّرت في الحجر فكلَّسته؛ فصارت محدثةً للأفعال المختلفة لاختلاف العناصر. وأما على سبيل توليد البعض عن البعض، فكالبَرْدِ الذي يُحدث في البشرة قَبضاً؛ فَيَحْدُثُ من انقباضها انسداد

11

(٢٠) مشغب: مشاضب.

(٢١) الغسالة: الماء الذي غُسِلَ به.

(٢٢) أي الحقت بعظم رجله وهنا ووَصْماً لا يبلغ أن يكون كسراً. (لسان العرب، مادة «وثأ»).

المسام ؛ ومن انسداد المسام تكابسُ الأبخرة ؛ ومن تكابسها إفراط الحركة ؛ ثم يتولَّد منها الحرارةُ التي هي مضادةٌ للبرد وفي الطرف الأقصى منه . فإذا كان صدور الأفعال المختلفة عن الفاعل الواحد محصوراً في هذه الأنواع الأربعة ؛ ثم عُلِمَ أن الباري - جلَّ جلاله - ليس ذا قوىً مختلفة فيصح به الوجه الأول* ؛ وليس يفعل بالآلات فيصح بها الوجه الثاني ؛ ولم يفعل ابتداء في العناصر المختلفة إذ هو الموجد للعناصر كلِّها ، فلم يبق إذاً الا الوجه الرابع ، وهو أنه - عزَّ اسمه - بتمام قوته الالهية ، أبدع موجوداً كاملا منساقاً بذاته الى توليد غيره عنه ؛ ثم عن ذلك الغير آخر ؛ ثم عن الآخر آخر سواه . وهكذا الحال في جريانه الى الغاية التي قدَّرها للكون والنهاية التي أعدها للتمام ؛ فَوَصَفْنَا به [الله] - جلَّ جلاله - [الذي] هو الفاعلُ الأوَّلُ للموجوداتِ كلِّها ؛ الا أن بعضها أقرب في الوجود اليه من بعض ، وذلك على[٢٣] نحو ما أومأنا اليه في القول في أسباب الفعـل .

ثم لسنـا ندعي أيضـاً أن المُبْـدَعَ الأوَّلَ في قوامه مكتفٍ بنفسه ، غنيٌّ عن موجِده ، مفيضٌ لما يتولد عنه بنفسه وإتمام ذاته ، بل نقول إنَّ ثباته على الدهر مُعَلَّقٌ بقـوة المُبْـدِع له ؛ وإن المثال في تعلق الموجودات به على الترتيب قريبٌ من تعلق الاحساس بالضوء ، وتعلق الضوء بالشمس . أعني أن أحدهما وإن كان متولِّداً عن صاحبـه ، فوجـوده متعلق بثبـاته ، ثم ثبات الأول على الدوم معلَّقٌ بالينبوع الذي استفاض منه . فقد عرف أن مَنْ وَصَفَهُ بأنَّه - عزَّ وجل - في كلِّ لحظةٍ مُبْدِعٌ لكلِّ واحدٍ مما يحدث في العالم - لا على سبيل التقدير لوجوده بل على سبيل الاختراع له في الحال - كان متعسفاً في صفاته ، بل عُلِمَ أن كلَّ واحد[٢٤]

....

....

....

---

* «عند الامام أبي حنيفة الفعل صرف الممكن من الامكان الى الوجود، وهو من الله بغير آلة ، ومن العبد بمباشرة آلة . فالفعل عنده شاملٌ للخلق والكسب». (الحسن بن عبد المحسن (أبو عذبة): الروضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية ، ط١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن ، الهند، ١٣٢٢هـ . ص٢٨) . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، أبو عذبة : الروضة البهيَّة .

(٢٣) ص : إلى .

(٢٤) واضح أن تركيب الجملة ، والمعنى ، يختلان عند انتقالنا من العبارة الأخيرة في نهاية الصفحة الحادية عشرة إلى العبارة الأولى في الصفحة الثانية عشرة، مما يدل على أن بعض الأوراق في المخطوط الأصلي قد فقدت .

/ المباين لذات الفاعل ويسمى عُدَّةً ، كالسيف ، والقلم ، والمراوة ، والصوت ، ١٢
وإنْ غيَّر أحدٌ الأسامي ، وسمَّى الأداة عدةً ، والعدَّة أداةً ، فهنيئاً له ، ولا مناقشة لنا فيه ، بعد أن يكون الغرض مفهوماً . وبمثله العنصر ينقسم قسمين : أحدهما المباين للفاعل ، كالذهب للصائغ ، والحديد للحداد ، ويسمَّى مادة أو عنصراً أو طينة أو هيولى . والآخر المتحد بالفاعل ، وهو كبدن الانسان أو جزءٍ من بدنه ؛ ويسمى جثة أو قالباً أو هيكلا أو فسيحا . وإنْ غيَّر أحدٌ هذه الأسماء لم ننازعه فيه أيضاً . وبمثله[٢٥] التصور للفعل ينقسم قسمين : أحدهما الوضع ، ومثله[٢٦] التصور الاصطلاحي كالنجارة أو الكتابة ويسمَّى صناعة . والآخر التدبير الانساني كتسكين فتنةٍ أو مدافعة خصم ويسمَّى رأيا .

وأما البنية الصحيحة فتنقسم ثلاثة أقسام : أحدها الصالح للأفعال النباتية ، كالاغتذاء أو توليد المِثْل . والثاني الصالح للأفعال الحيوانية ، كالاحساس ، والارادة . والثالث الصالح للأفعال الانسانية ، كتأليف المقدمات لاستخراج النتائج . ولسنا نقول إنَّ كلَّ واحد من الأفعال يُحْوِجُ صاحبَه الى توافي[٢٧] كلِّ هذه المعاني أجمع . ولو كان كلُّ فعل مُحوجاً الى مجموعها لذكرنا واحداً واحداً منها في حَدِّ الاستطاعة على التفصيل ؛ ولما اقتصرنا منه على إجمالٍ من القول .

القول في التوفيق والخذلان :

إنَّا قد ذكرنا أن أسباب الفعل تنقسم[٢٨] قسمين : منها ذاتية ومنها عرضية ؛ وأخبرنا أنَّ الذاتية منها محصورةٌ ، معدودةٌ ؛ وأنَّ العقل قد ينبعث على تحقيقها ، والاحاطة بها ، فهو التعديل عليها والطلب لها ؛ وأنَّ العرضية منها غيرُ محصورةٍ ، ولا متناهية ، وهي معان اتفاقية تحدث على الشذوذ والندرة ؛ وأنَّ العقل قد يُقَصِّرُ عن ضبطها ، ولا يدعو[٢٩] إلى طلبها . / ولا يجوز الاتكال عليها ، فانَّ الاحاطة بها ، ١٣
والتقديرَ لها ، هو خصوصيةٌ إلهيَّة ، وتأثيرٌ سماوي . فان كان ذلك محفوظاً ، ثم عُلِمَ أن تلك الاتفاقات العرضية ، منها ما يكون سبباً] لاصابة الغرض ، ومنها ما يكون

---

(٢٥) ص : ومثله.
(٢٦) ص : وبمثله.
(٢٧) توافي : تتميم.
(٢٨) ص : ينقسم.
(٢٩) ص : يدعوا.

سبباً للانقطاع[٣٠]] عن[٣١] الغرض . ثم التي هي سبب لاصابة الغرض منها[٣٢] ما تكون[٣٣] نافعة كالذي قصد الموسم فأعطاه صديق له دابةً ليركبها ، فيردَّها الى منزله بقرب ذلك الموسم . ومنها ما هي ضرورية كالذي انكسرت به سفينته فبقي على خشبةٍ منها، فأدَّاه موجُ البحر الى الجهة التي هي مقصده اضطراراً[٣٤]. ويمثله التي هي سبب الانقطاع دون الغرض . فمنها ما يكون عائقاً اضطرارياً ، ومنها ما يكون مُعْسِراً صاداً . ثم كلُّ واحد من الضروريين ، أعني الموصلَ الى الغرض والعائقَ عنه ، يتنوع نوعين : منه ما يؤدي الى مطلوب خيرٍ عظيم أو يعوق عن خيرٍ عظيم ؛ ومنا ما يؤدي الى مطلوبٍ ليس له كبيرُ خطرٍ ويعوقُ عن مطلوبٍ ليس له كَبيرُ خطر.

وإذْ تقررت هذه الأقسامُ فنقول : إنَّ التوفيق في الحقيقة اتفاقٌ حسنٌ يقع على العلة فيؤدي الى خيرٍ عظيم . والخذلان[٣٥] اتفاقٌ رديءٌ يقع على العلة فيعوق عن الخير العظيم ؛ وفيهـا يُستعمل الدعاء والاستعاذة . والعامة تسميها سعادة الجدِّ وشقاوة الجدِّ ؛ وتسمَّى أيضاً الدولة[٣٦] والحرمان ، وتسمَّى الاقبال والاكثار . الا أنها

---

(٣٠) إضافة أثبتها الناسخ في الهامش.

(٣١) ص : الانقطاع عن.

(٣٢) ص : فمنها.

(٣٣) ص : يكون.

(٣٤) يقول الآمدي : « أما البخت والاتفاق فعبارة عن وقوع أمر ما لا عن قصد ولا فاعل » . ص ١٢٥ . وقد علَّق « عبد الأمير الأعسم » على هذا التعريف فقال : « يلاحظ. . . أن « البخت » ، الفارسية ، و« الاتفاق » ، العربية تؤديان معنى واحداً للفظ اليوناني τυχη الذي استعمله أرسطوطاليس (أنظر : Physica, ii, 4–6 ؛ وقارن كتاب الطبيعة ، تحقيق بدوي ، ٢/١٩٥١، ص ١٤ـ١٥)؛ كما يرد على لفظ avtoyatos عند أفلوطين (بدوي : أفلوطين عند العرب ، القاهرة ، ١٩٥٥، ص ١٢٧ ، س١٤ ، ص٢٢٦ ، عمود ٢ ، س١٥ ، عمود ١ ، س١٢)؛ وفي الحالتين، «البخت» و«الاتفاق» هما بمعنى «الصدفة». (بدوي : برهان ابن سينا، القاهرة، ١٩٥٤ ، ص ٢٥٩ ، س٤). الآمدي: كتاب المبين، ص ١٢٥.

(٣٥) يقول التهانوي: إن التوفيق هو «درك الأسباب موافقة للصواب. وقيل هو الوقوع على الخير من غير استعداد له. قال الغزالي: هو عبارة عن التأليف والتلفيق بين إرادة العبد وقضاء الله وقدره. . . ويقرب من هذا ما قيل هو جعل التدبير موافقا للتقدير، هكذا يستفاد من شرح المواقف، والعلمي، وبما ذكر أبو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في الخطبة». التهانوي (محمد أعلى بن علي): موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية (كشاف اصطلاحات الفنون) ، منشورات شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، ١٩٦٦ ، ج٦ ، ص١٥٠١ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، التهانوي : موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية.

(٣٦) أي الغلبة.

تُطْلِقُ[٣٧] هذه الألفاظَ بحسب الاضافة الى أغراضهم دون أن تعتبرهما[٣٨] بحسب الاضافة الى ما هو خيرٌ مطلق أو شر مطلق . وقد تُسمَّى[٣٩] أيضاً سهولةُ الأفعال الحسنة على البدن ، واهشاشةُ الطبع اليها ـ لحسن التدرب فيها ـ والمواظبةُ عليها ، توفيقاً . كما تسمَّى[٣٩] صعوبتُها عليه ونفارةُ طبعه عنها ، لاشتغاله باضدادها ، وإعراضه عنها ، خذلانا . الا أن هذا النوع من التوفيق والخذلان مما يضبط ويدوم بأن يتضاعف ويزيد . وهو في الحقيقة / أمر تقتضيه الجبلَّة ، وتنتجهُ الطبيعةُ . فأما الأوَّل فهو أمر سماوي خارج من العدم البشري ومفارقٌ للقدرة الانسانية . ١٤٠

القول في الفاعل والمفعول :

إنَّ الفاعل قد يكون فاعلا بالاضافة الى مفعوله . والمفعول قد يكون مفعولا بالاضافة الى فاعله . والفعل علاقة بينهما ، ومتى نُسِبَ الى الفاعل سُمِّي تفعيلا ، ومتى نُسِبَ الى المفعول سُمِّي انفعالا . وإذ قد أخبرنا أن اسم الفعل مستعمل على معنيين مختلفين : أحدهما نفس الايجاد وهو الصرف من العدم الى الوجود ، كالذي يحدثه البنَّاء من فعل الابتناء ، ما دام مباشراً له وملابساً لايجاده ؛ والثاني نفسُ ما أوجدَه ، وهو ما صُرِفَ من العدم الى الوجود ، كشكل الخاتم الذي هو فعل الصائغ[٤٠] أو كتخطيط الكرسي الذي هو ما فعله النجار ؛ فمن الواجب أن نعلمَ [أن] مرادنا من القول بأنَّ الفعل هو علاقة ما بين الفاعل والمفعول إنما هو الوجد الأول دون الثاني .

ثم إضافة الفاعل الى المفعول ، والمفعول الى الفاعل ، قد تكون ذاتية ، حقيقية ؛ وقد تكون اتفاقية ، عرضية . فأما الاضافة الذاتية الحقيقية فكما نقول إنَّ الباني بانٍ للمبنى ، والمبنيُّ مبنيٌّ بالباني . وأما الاضافة الاتفاقية العرضية فكما نقول إنَّ الباني بانٍ للدار وللبيت ، والمبنيُّ مبنيٌّ بزيد أو بعمرو . وإنما قلنا إنَّ هذا النوع من الاضافة اتفاقية عرضية لأن تعلق الدار بزيد لم يكن من جهة ما هي دار ، ولا ما هو زيد ، بل كان من جهة ما هو بانٍ لها وهي مبنيَّة . الا أنه اتفق لهذا المبنيِّ أنْ كان داراً ، واتفق لهذا الباني أن كان زيدا . والدليل على[٤١] أن هذا النوع من الاضافة

(٣٧) أي العامة.

(٣٨) في الهامش : تعتبر.

(٣٩) ص : تُسمى.

(٤٠) في الهامش : « السايغ » .

(٤١) ص : + هذا.

اتفاق عارض أنّا إذا علمنا بانياً أوجبَ علمُنا به[٤٢] ثباتَ المبنيّ له من غير حاجةٍ بنا الى علم آخر في إثباته ؛ ولا يوجب إثبات الدار له البتّة بل يُحتاج / في إثباتها الى علم آخر يستحدثه . ويمثله متى علمنا المبنيّ أوجب علمنا به إثبات الباني ، لا محالة ، من غير حاجة الى علم آخر في إثباته ؛ ولا يوجب إثبات زيدٍ البتّة بل يحتاج في إثباته الى علمٍ آخر . وسبيله سبيل المولى والعبد ؛ أعني أن المعرفة بكلٍّ واحد منهما توجب المعرفة بصاحبه ، لا بعلم آخر ، بل بعلم واحد ؛ الا أنها لا توجب أن يكون المولى « خالداً » أو « عبد الله » ؛ ولا أن يكون العبد « سالماً » أو « مباركاً » .

١٥

وإذ تقرر هذا فنقول : إنّا متى قلنا إن زيداً ضاربُ عبده ، والعبدُ مضروبُ زيدٍ ، كانت الاضافة اتفاقيةً ، عرضيةً ؛ وإنّ العبد ، من جهة ما هو عبد ، ليس بمضروب لزيد ، ولا زيدٌ ، من جهة ما هو زيد ، بضارب له ؛ بل العبد مضروب لأن له ضارباً ؛ وزيدٌ ضارب لأن له مضروبا . الا أنه اتّفَقَ للضارب أن كان زيداً ، وكان يجوز أن يكون بَدَلَه غيرُهُ ؛ واتّفَقَ للمضروب أن كان سالما ، وكان يجوز أن يكون بَدَله غيرُهُ . وإنما نستعمل هذه الاضافةَ الاتفاقيةَ لِخُلّةٍ واحدةٍ وهي أن «الشخص» ، وإنْ كان ذا معانٍ مختلفة ، فان العبارة عنه بأحد تلك المعاني يجب أن يكون جائزاً في اللغة . مثاله أن زيداً ، مثلا ، متى كان طبيباً أصلع ، ماشياً بالعجلة في السوق ، وهو يضحك ، كان جائزاً أن نعبر عن شخصه بكلٍّ واحد من هذه الأوصاف ، فيقال : إنّ هذا الطبيب يضحك ، ويقال : إنّ هذا الأصلع يضحك ، أو يقال : هذا الماشي يضحك ، أو يقال : هذا الذي في السوق يضحك .

وإذْ تحقق هذا فمن الواجب أن نعلم أن المفعول في الحقيقة هو القسم الثاني من قسمي الفعل اللذين[٤٣] سبق الذكر لهما ، وهو ما أحدثه النجار من شكل الكرسي ، أو أحدثه الصائغ من تخطيط الخاتم ؛ وأن الفاعل في الحقيقة هو الجزءُ المتصوِّرُ للفعل ، والمزمعُ عليه ؛ أعني المعنى الذي به يتصور الانسان أفعالَه ، وبه ينبعثُ بالقصد عليه ، دون ما سواه من المعاني / المقترنة .

١٦

فأما المعاني الأخر فمنها ما هي كالأدوات له ؛ ومنها ما هي لواحق به ؛ ومنها ما هي ضرورية أيضـاً لا في كونـه فاعلا على القصد الأول بل في حصول ذات هذا

---

(٤٢) ص : بأنه.

(٤٣) ص : الذين.

الجزء ، أو قوامه ، أو ثباته . وهذا الجزء هو المسمى « نفساً » عند الفلاسفة ، وقد يسمونه « القوة الفعّالة » .

وإذ تحقق هذا فنقول : إنَّ الجزء الفاعل لا يجوز أن يكون قابلا لفعل ، أو منفعلا به ؛ بل القابل له والمنفعل به يجب أن يكون معنى آخر غيره ، إما متحداً[44] به وإما مبايناً[45] له . ومتى كان متحداً به سُمِّيَ الفعل من طريق اللغة لازماً ؛ ولا يكون له مفعول . وحينئذ يقال إن الفاعل والمفعول واحد ، ومثاله « المصلي » وفعله الصلاة ، و « الصائم » وفعله الصيام . فان فعل الصلاة هو المفعول وفعل الصيام هو المفعول . ومتى كان مبايناً له سمي الفعل من طريق اللغة متعدياً ، ويكون له مفعـول . وحينئـذ يقـال إن الفعـل غيرُ المفعـول ، كفعل الضرب الذي هو غير المضروب ، وفعل الشتم [الذي هو] غير المشتوم . وهذا النحو من الاعتبار هو أمر متصل بصناعــة اللغويين .

والدليل ، على أن الجزء الواحد لا يجوز أن يكون فاعلا ومنفعلا معاً ، أنَّ الفاعل ، بما هو فاعل ، يجب أن تكون قوته غالبةً على المنفعل ، ليقوى على التأثير فيه . والمنفعل ، من حيث هو منفعل ، يجب أن تكون قوته مغلوبةً ، ليقبل الأثر من فاعله . والمعنى الواحد لا يجوز أن يكون ، في حالةٍ واحدة ، غالباً ومغلوباً ، بالاضافة الى شيء واحد . فاذاً لا يجوز أن يكون فاعلا ومنفعلا معاً . ومتى تكافـأ [ت] القوتان لم يحصل من بينهما فعل ، ولا انفعال . على أن السكين قد يقطع الخشب فيؤثر فيه ؛ ثم إنه يَكِلُّ من الخشب ، فيقبلُ الأثرَ منه ، إلا أنه لا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين؛ أعني أنه يقطع بصورته، أي بما هو سكين، ويكلّ بطينته، أي بما هو حديد. ولو صَلُحَ وجودُ طينةٍ أخرى، أقوى من الحديد، وأمكن أن يكون مُشَكَّلاً بشكل / أصلح منه ، لما وُجِدَ فيه الكلال . ١٧

القول في القضاء والقدر :

إنَّ أربـاب صناعة الكلام ، من الفلاسفة الالهيين ، ليسوا يتحاشون عن إضـافـة موجودات العالم كلِّها الى الباري جلَّ جلاله . إلا إنهم مختلفون في جهة الاضافة ، فيزعم بعضهـم أنهـا كلّها بقضـاء الله تعالى وقدره ؛ ويزعم الآخـرون

(٤٤) ص : متحد.

(٤٥) ص : مباين.

أنها كلَّها بخلق الله تعالى وأمره . و « القضاء » في الحقيقة هو صنع الشيء وإيجـاده ، و « القدر »[٤٦] في الحقيقة هو تسويته لما هُيِّئَ له . ثم « الخلق » في الحقيقة هو التقدير للشيء والتيسيرُ له . و « الأمر » في الحقيقة هو البعث على الشيء بالدعاء اليه .

فأما الأوَّلون فيزعمون أن الكائنةَ بقضاء الله تعالى هي التي تولَّى إحداثها ، إما طبعاً وإما إبداعاً ؛ والكائنةَ بقدَر الله تعالى هي التي ساق عنايةً إليها ، إما بشوقٍ طبيعي [وإما بمثال الهامي . وأعني بالشوق الطبيعي][٤٧] مثل انبعاث العاشق الى المعشوق ، ووثوب الغضبان على المغضوب عليه . وأعني بالمثال الالهامي مثلَ مَنْ شاهد حيواناً دفع عدوَّه عنه بالحافر أو بالناب ، فاتخذ له كهيأته للدفع ، أو رأى غاراً ، خلقه الله في الجبل ، فهو يكنُّه عن الريح والمطر ؛ فانبعث إلهامه لاتخاذ مثلِه بالصنعة . والموجودات ليس ولا واحد منها بخارج عن هذه الأقسام الأربعة ، فهي إذاً بأجمعها محصورةٌ في قضاء الله وقدَره .

وأما الآخرون فزعموا أن اسم « القضاء » واقعٌ على الابداعيات فقط ؛ واسمَ « القدر » واقع على المتولِّدات منها بالطبع ؛ واسمَ « الخلق » يعمهما جميعاً . فأما الذي يفعله العباد ، فإما أن يفعلوه إعلاماً كالعبادات ، وإما أن يفعلوه إلهاماً كالصناعات ، واسمَ « الأمر » يتناولهما جميعا . والفرقتان جميعاً تتفقان[٤٨] على أن العبد مفتقر في أفعاله كلِّها الى الباري جلَّ جلالُه ؛ وأنه لا غِنْيَةَ له بذاته عنه ، وليس هو بمُستَبِدٍ للأفعال في نفسه ؛ إلا أنهم ليسوا يجعلونه فاعلا قريباً ، فيتوقف الفعل عليه ، وينقطع / عن كافة من سواه ؛ بل يجعلونه الفاعلَ الأول الذي لا يستقلُّ من دونه ١٨

---

(٤٦) ص : والقدرة.

(٤٧) إضافة في الهامش.

(٤٨) ص : يتفقان.

(٤٩) ص : يشمى.

شيء[٤٩] منها الا بنيل المعونة من مولاه عزّ اسمه[٥٠]. وليس الخلاف الواقع بين الفريقين بجالب كبير ضرر في الدين ، ولهذا ما لم نشتغل بتأييد الأصوب منهما ، وإنما أفردنا هذا القدر من الذكر ليكون توطئة لما نريد ذكره في الباب الذي يتلوه فانه تمام الغرض من هذا الكتاب .

القول في الجبر والتفويض :

رُوي عن سيد علماء التابعين ، جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ، أنه قال : « لا جبر ولا تفويض » . ورُوي عن زين الفقهاء أبي حنيفة أنه قال : « أكره الجبر ولا أقول بالقدَر ، وأقول قولا بين قولين » . وهذان القولان جميعاً مؤدِّيان الى معنى واحد . ويشبه أن يكون أبو حنيفة أخذ عن جعفر عليهما السلام .

ثم إن مذهبيّ الجبر والتفويض كلاهما قد فشيا في الناس واستغنينا بشهرتهما عن الوصف . ولا معنى لاطنابنا القول فيهما بل من الواجب أن نشرح المذهب المتوسط بينهما فانه كاد أن يندرس أثرُه ويخفى على الناس حقيقتُه ، هذا مع قوة الحقِّ في نفسه ، ووهي الباطلِ في ذاته . ولا عجب أن يكون رواج السلعة المغشوشة ، في وقت من الأوقات ، باعثاً للخلق على الاستكثار منها ؛ فقد قال الامام الأجلُّ ، علي بن أبي طالب عليه السلام : « الناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم » .

وقبل أن نخوض في ذلك يجب أن نومىء الى سَقَم المذهبين جميعاً ، ونأخذ أولا في الجبر فنقول : إنّا لا نشك في أن العقل أعظم حجج الله تعالى على خلقه* ، وأن

---

(٥٠) ص : + عليه . يقول التهانوي : إن القضاء عند الفلاسفة «عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام ؛ وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها . والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء . . . قال المحقق الطوسي في «شرح الاشارات» : إعلمْ أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع . والقدر عبارة عن وجودها الخارجي مفصلة واحداً بعد واحد . وقال في المحاكمات : أما العناية فهي علم الله تعالى بالموجودات على أحسن النظام والترتيب ؛ وعلى ما يجب أن يكون لكلِّ موجود من الآلات بحيث تترتب الكمالات المطلوبة منه عليها . والفرق بينها وبين القضاء أن في مفهوم العناية تفصيلاً ، إذْ هو تعلق العلم بالوجه الأصلح ، والنظام الأكمل ، الأليق ، بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة» . التهانوي : موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية ، ج٦ ، ص ١٢٣٥ .

★ «استدل الماتريدية على أن العقل حجة في المعارف بقوله تعالى ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كلُّ اولئك كان عنه مسؤولا﴾ . والسمع يختصُّ بالمسموعات ، والبصر يختصُّ بالمُبصَرات ، والفؤاد بالمعقولات . . فاذن مدار المعارف بالتحقيق على العقل» . (أبو عذبة : الروضة البهيّة ، ص٣٨) وعندهم «أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل بمعنى أن العقل آلة للوجوب لا موجب» . (ص٣٦) .

كلَّ من جحده أو أثبته كان في الحالين جميعاً منصرفاً تحت سلطانه . ثم نعلم أنَّ من لم يفعل فعلا البتّة لم يُجوِّزْ العقل لفظةَ « لِـمَ » و « لأن » عليه . أعني ، أنه لا يقال له « لِـمَ فعلتَ » ، ولا جاز له أن يقول « لأنَّ » . ومتى قيل له ذلك كان العقل مستهجناً له ، ومستوحشاً عنه . وإن كان هذا معقولا / فقد سَهُلَ إبطال مذهب الجبر ، وعُلِمَ أنه لو لم يكن للبشر فعلٌ البتةَ لما أُطْلِقَ على أحدٍ منهم لفظة « لِـمَ » و « لأن » ؛ ولو أنهما أُطلقا عليه لكان سفها ؛ والتالي كذب فالمقدم إذاً كذب . ١٩

وإذْ عرف هذا ، ثم قد أخبرنا سالفاً أن الأفعال كلَّها تنقسم أربعة ، وهي : الطبيعية ، والقهرية ، والفكرية ، والشوقية ؛ وأن الاثنين منها ضروريان ، وهي الطبيعة ، والقهرية ، والاثنين منها إراديان ، وهي الشوقية والفكرية . وليس يخفى علينا أنه[٥١] ، في الأفعال الطبيعية ، لا تطلقُ لفظة « لِـمَ » إلا على الطبيعة ، ولا يَعْتَلُّ لها بلفظة « لأنَّ » إلا الرجلُ الطبيعي ، إذ لا نطق لها في نفسها . وفي الأفعال القهرية أيضاً لا تنطلق[٥٢] لفظة « لِـمَ » إلا على السبب القاهر ، ولا يَحْتَجُّ بلفظـة « لأنِ » عند غير ذاته ، إن كان له نطق في نفسه . ومتى لم يكن القاهر ناطقاً أَعْمَلَ اللفظة فيه على مَنْ يخلقه أو ينتمي إليه[٥٣] . وفي الأفعال الشوقية متى لم يكن الاختيار مسلطاً عليه لم تنطلق[٥٢] لفظة « لِـمَ » إلا على السبب المشوق . مثاله أن من شوَّق صبياً صغيراً ، ليس له قوة التمييز ، على التمام ، وهيَّج خاطره إلى معنى من المعاني ، بحيلةٍ من الحيل ، فهو وإنْ ارتكبه بنفسه كانت لفظة « لِـمَ » غير منطلقة عليه ، بل قد يوقف انطلاقها على الـمُشَوِّقِ دون المشتاق .

فإذا عُرِفَ ذلك فقد تبينَّ أن انطلاق لفظة « لِـمَ » و « لأنَّ » على ذوي الألباب من البشر ، بالقصد الأول ، ممتنع إلا في الأفعال . ومتى انطلق على غيرها فإنَّ انطلاقه ، بالقصد الثاني ، لتعلقه بجهةٍ من الجهات بقوة الاختيار . وإذ بطل إطلاقه عليه في الأنواع الثلاثة لم يبق إلا الوجه الرابع . فإذاً لو لم يكن هو في نفسه محدثاً للوجه الرابع ، ولا كان صارفَه من الامكان الى الوجود ، لامتنع[٥٤] عليه ، بقضية العقل ، إطلاق هذه اللفظة البتّة . والتالي فيه كذب ، فالمقدم إذاً كذب . فليس

(٥١) ص : انَّ.

(٥٢) ص : ينطلق.

(٥٣) ص : عليه؛ مصححة في الهامش إلى ما أثبتناه.

(٥٤) ص : امتنع.

٢٠ العبد إذاً بمجبرٍ عليه ؛ وذلك ما أردنا أن نبيِّنه / .

ثم نأخذ في التفويض ، فنقول : لو كان العبدُ مُفوضاً اليه في أفعاله لأَمِنَ(٥٥) العوائق الاتفاقية التي ذكرنا كلَّها ، ولبَطُلَ جهةُ التوفيق والخذلان رأساً . ولو كان الأمر كذلك لما سمع العقل عذر المعوَّق بها ، ولا تشبث(٥٦) بالمعاني العرضية ، التي عدَّدناها ، في امتناع الفعل عليه ، ولما توهم له ضدٌّ ، مانعٌ ، عرضيٌّ بعد أن أوتي أسبابه الذاتية ، ولصار أجلُّ مراتب العبيد ، أعني السعادة العظمى ، محصَّلا له بمجرد السعي البشري ، ولحصل كلُّ ما جاد به المولى عليه أنقصَ مما اقتناه العبد بتصرفه . والتوالي كلُّها كذب ، فالمقدم اذاً كذب . فليس العبد إذاً بمفوض إليه ؛ وذلك ما أردنا أن نبينه .

ثم يرجع القول بنا الى وصف ما يليق بالمتديِّن أن يعتقده ، من المذهب المتوسط بين طرفي الغلو والتقصير ، فنقول : إنَّ نظر العقل بالاضافة الى الأفعال الاختيارية يفتنُّ الى وجهين : أحدهما من حيث أُمِرَ باقامتها ، والآخر من حيث أوتي سببَها . فأما النظر الأول فمتعلق بحال المأمور بها في نفسه ، ومعرفةِ ذاته ، وجوهره . وأما النظر الثاني فمتعلق بحال المؤتي لأسبابها ، وهو الباري جلَّ جلاله . ومعلومٌ أن العاقل متى نظر الى المأمور بها وجده محتاجاً الى إقامتها ، وعرفه مع ذلك عبداً مملوكاً ، لا من جهة واحدة بل من الجهات كلِّها . ومتى نظر الى المؤتي لأسبابها وجده مستغنياً عن حصولها ، وعرفه مع ذلك جواداً ، حكيماً ، غيرَ موصوف بالبخل ، ولا بالظلم . ثم نعلم أيضاً أن الجواد، الحكيم، لا يضنُّ بشيء مما عرفَ العبدَ محتاجاً إليه، وخصوصاً فيما أمره به . ولو ضنّ به لكان إما عاجزاً عنه، وإما بخيلا به، وجلَّ المولى، وتعالى، عن أن يوصف بهما. وعلم أيضاً أن العبد المملوك لا يجوز أن يَكْمُلَ بنفسه في إقامة ما يحتاج اليه من فعله ، أو يستغني عن مولاه / بذاته ، ولا في شيء من حالاته، لأنه لو كَمُلَ بنفسه أو استغنى عن مولاه، لما كان من تلك الجهة مملوكَهُ، وخصوصاً في حالة الغِنْيَة عنه . ولو وجد كذلك لكان إما غير مملوك من تلك الجهة، أو غير مملوك في تلك الحالة . وقد اتضح العبد عن أن يوصف بشيء منه . ٢١

فإذا تقرر هذا فنقول : إنَّ مَنْ جرَّد النظر للجهة الأولى وهو جودُ الباري

---

(٥٥) ص : لامنت.

(٥٦) ص : تشنث.

وحكمتُه ، وسبَّب النظر الى الجهة الثانية ـ وهو نزارةُ العبد ، وضعفُه ـ أدَّاه إهماله النظر الثاني إلى اعتقاد التفويض ؛ ومن جرَّد النظر للجهة الثانية ـ وهو نزارةُ العبد ، وضعفُه ـ وسبَّب النظر إلى الجهة الأولى ، وهو وجود الباري جلَّ جلاله وحكمتُه ، أدَّاه إهماله النظر الأولى إلى اعتقاد الجبر ؛ ومتى جمع بينهما سلم عن الطرفين معاً .

وإذا كان النظران في الظاهر مما يُتَوَهَّمُ فيهما أنهما يتناقضان ـ إذ لا يجوز أن يكون الشخص الواحد ، في حالة واحدة ، مزاحَ العلل غيرَ غني ـ فمن الواجب أن نوضح معنى يصونه عن هذا الوهم الكاذب ، فنقول : إنَّا قد أفردنا القول في الابانة عن مائية الاستطاعة والعجز ؛ كما أفردنا القول في الابانة عن مائية التوفيق والخذلان . فإذا كان القولان جميعاً محققين ، ولم تخف جهة الفرقان بينهما ، بل عُرفَ أن أحد النوعين منهما ، وهو الاستطاعة والعجز ، يتعلق بالأسباب الذاتية للفعل ، والآخر منهما ، وهو التوفيق والخذلان ، يتعلق بالأسباب العرضية له ، فمن الواجب أن نعلم أن العاقل متى جرَّد نظره للنوع الأول ، وسبَّب النظر الى النوع الآخر ، أدَّاه إهماله إياه إلى القول بالتفويض ؛ ومتى جرَّد نظره للنوع الآخر ، وسبَّب النظر إلى النوع الأول ، أدَّاه إهماله إياه إلى القول بالجبر ؛ ومتى جمع بينهما سلم عن الطرفين معاً . وليس في الجمع بينهما جهة التناقض بحمد الله تعالى .

والذي يصون العقل عن وهم التناقض فيه ، ويُقَرِّبُ الفهم من حقيقة التصور له ، / هو[٥٧] حال الأخذ بيد من ضعف عن التجرد بالاختيار، ليقوى بمعونته على المشي بقدمه، أو حالة المؤيِّد لمن ارتبك في الوجل، لينبعث بمعونته عن الورطة الممسكة له بها، أو بعجزه عنها. بل لأن طبيعة العجز ـ من حيث هو عبد بالذات ـ لم يحتمل قبولَه، ولو احتمل ذلك لانقلب العبد بالذات، في تلك الحالة، لا عبداً، وهو في تلك الحالة عبد، فهو إذاً يصير عبداً [و] ولا عبداً. وهذا عين المحال. والقدرة[٥٨] على المحال محال . ٢٢

وهذه جُمَلٌ ما يستعان به على إفادة القول بين القولين ، فكلٌّ من عرفه فقد علم أن كلَّ واحد من أرباب النحلتين قد[٥٩] اضطره الحق الى أن شامه[٦١] وقاربه ، ولم يمكنه الغوص على حقيقة الصواب منه . وإذْ عُرفَ ذلك فمن الواجب أن نتمم

(٥٧) ص : وهو.
(٥٨) ص : واالقدرة.
(٥٩) ص : فقد.
(٦١) شامه : نظر فيه.

القول فيه بما يتلوه من الكلام في خلق الأفعال ، فانّه من عظيم ما ينتفع به أيضاً في هذا الباب خاصة .

القول في خلق الأفعال :

إنّا قد قدّمنا القول بأن الفعل في حصول ذاته مفتقر إلى قوتين : أحدهما القوة المحدثة له ، وهي التي عنها يصدر الفعل؛ والأخرى القوة القابلة له ، وهي التي بها يثبت الفعل . وبيّنا أن النظر إلى الفعل يتنوع نوعين : أحدهما على طريق اعتباره بذاته ، والآخر على طريق اعتباره بالاضافة إلى غيره . وذكرنا أيضاً أن اسم الفعل يعبّر عن معنيين : أحدهما الشوق إلى التمام ، والآخر حصول التمام . وذكرنا أيضاً أن الفاعل قد يكون قريباً من فعله ثانياً ، وقد يكون بعيداً أولا . وإذا كانت هذه المعاني كلّها محفوظة ، محققةً ، ثم عُلِمَ أن « الخلق » في اللغة هو التقدير ، فمن الواجب أن ننظر إلى الأفعـال الاختيارية ، هل هي لاحقـة بتقدير الباري ـ جلّ جلاله ـ أم ليست تلحق به ، فنقول :

٢٣ إنّا قد أيقنا أن الوضع الحِكْمِيّ أبداً يكون نبعاً للكمال ، أعني به أن الحكيم/ لا يفعل شيئاً باطلا بل يكون إيجاده أبداً لأجل غرض حِكْميٍّ ، خاصيٍّ به ، قد أعدَّهُ له ، وأوجده لأجله . فاذاً ما من شيءٍ إلا هو مقدَّر لكمالٍ ، قد سمّاه له بسابق علمه ، وخَلَقَهُ متهيئاً لقبول خاص فعلٍ قد اُعِدَّ له ، وهُيِّيءَ لقبوله . ومحال أن يتوهم وجود ذلك الفعل في عنصرٍ غير مجانس له ، فقد اتضح أن كلَّ واحدٍ منهما مُقدَّرٌ بحصول الفعل فيه ، وأن حصوله فيه ممتنع إلا بما جبله عليه من القوة القابلة ، فهو اذاً لا محالة معلّق بتقدير من له الخلق والأمر .

وقد[٦١] أخبَرنا أنَّ « الخلق » في اللغة هو التقدير بعينه . فاذا تبين هذا فقد عُرف أن الأفعال الاختيارية لا يجوز أن يقال مخلوقة من جهة الاعتبارات الاضافية منها ، أعني به من حيث هي عبادة أو معصية ، أو فسق أو تقوى ، أو كفر أو إيمان . ولا يجوز أن يقال إنها مخلوقة من جهة ما هي مزمع عليها بالشوق إلى التمام . ثم لا مانع من أن تكون مخلوقة على سبيل اعتبارها بذاتها ، من حيث هي محصَّلةُ الذات ، من جهة تعلقها بالقوة الانفعالية ، بل من الواجب أن تكون من هذه الجهة مخلوقةً

(٦١) ص : وقده.

مقدرةً ، وأن يكون الباري ـ جلَّ جلاله ـ من هذه الجهة لعامَّتها فاعلا أولياً ، وأن لا يكون غيره في درجته ليشاركه فيها ، بل لو لم يكن كذلك لبطل نسب الأفعال المختلفة إلى العناصر المختلفة ، ولصارت القوى المنفعلة كلُّها عبثاً ولغواً . والتالي كذب ، فالمقدم كذب . فالباري ـ سبحانه ـ إذاً موجدُها الأول ، وخالقُها المقدِّرُ ، وفاعلها المولِّدُ ، والغير غيرُ مشاركٍ له في شيء من هذه الجهات ، بل هو مكتسبٌ مُخَيَّرٌ ، ومُوجِدٌ مباشر ، وفاعلٌ ثانٍ . وذلك ما أردنا أن نبينه .

القول في الصلاح والأصلح :[٦٢]

إنَّ هذا البحث وإنْ كان بمعزل عن غرضنا من الكتاب ، وكان أهم منه وأبسط ، فانه مما يتصل به ، بل يستعان بمعرفته على حَلِّ ما يورد من بعض الشبه فيه . ولهذا لم نر بأساً في الابعاد القليل / إلى ما هو الحق منه ، حسب ما عملناه في سائر ٢٤ الأبواب ، ليكون التصنيف آتياً على مجامع الايجاب في الأفعال ، فنقول :

إنَّ كلَّ واحد من لفظي « الصلاح » و « الأصلح » ينبيء عن المعنى الاضافي دون المعنى الذاتي . وأعني به أن الشيء قد يكون صالحاً لهذا ، غيرَ صالحٍ لهذا . وقد يكون الشيئان كلاهما صالحين لهذا ، الا أن أحدهما أصلح له من صاحبه . على أنَّ « الأصلح » قد يكون على الاطلاق ، وهو الذي لا يُتَوَهَّمُ شيءٌ آخر أصلح منه للغرض ، وذلك هو النهاية في الصلاح له .

فأما أن يقال : « هذا صالح » ، لا على سبيل الاضافة إلى غرض من الأغراض ؛ و « هذا أصلح من هذا » ، لا بالاضافة إلى شيء من الأشياء ، فهو مما لم نعقله بعد . وما لم نعقله لم نكن محجوجين به .

وإذ تقرر هذا فنقول : « إنَّ الموجودات كلَّها تنقسم قسمين : ما هي دائمة الوجود إلى انقضاء العالم ، بأشخاصها ، كالشمس ، والقمر ، والأفلاك ، والأسطقسات ؛ ومنها ما هي تدوم إلى قيام الساعة ، لا بالشخص بل بالنوع ، كالحيوان ، والنبات . فكلُّ ما كان باقياً بشخصه إلى تناهي العالم فلا يُتَوَهَّمُ للغرض[٦٣] المعلق به شيء أصلح منه ، أعني أنه لا يُتَوَهَّمُ شيء أصلح من الشمس

---

(٦٢) الكلمة في الأصل غير واضحة .

(٦٣) ص : للمغرض .

للغرض الذي لأجله خلقت الشمس ، ولا شيء أصلح من الفلك للغرض الذي لأجله خلق الفلك ، وكذلك الحال في النار ، والماء ، والأرض ، والهواء .

وأما التي لا دوام لها إلا بالنوع ، فإن كلَّ واحد من أشخاصها، وإنْ كان صالحاً لغرض من الأغراض، فقد يُتَوَهَّمُ، لخاص غرضه، أيضاً شيء أصلح منه. فقد عُلِمَ أن الباري ـ جلَّ جلاله ـ أوجد الكليات الثابتة على هيئةٍ لا يتوهم أصلحُ منها لخاص أغراضها، فدلَّ به على إفاضته لتمام جوده. ثم أوجد الجزئيات السائرة على هيئة قد يتوهم كلُّ واحدٍ منها أصلح للغرض من ذاته ، فدلَّ به على أن قدرته غير متناهية. فاذاً القائلون « بالأصلح والصلاح»، جميعاً، قد شارفوا الحق بجهة من الجهات ، ولم يهجموا على نصه / وحقيقته . والله تعالى الموفق للصواب . ٢٥

فقد أتيتُ لك ـ أدام الله تأييدك ـ بجمل ما وعدتُك من الأبحاث في الأفعال الاختيارية ، واقتصرت من ذكـرها على الظواهر من المآخذ دون ما يَغْمُضُ القول فيـه ، ويَدِقُّ . وحاجتي اليه ، وإلى سائر من وقع هذا الكتاب اليه، أن يتأملوه بعين النصح لنا ؛ وإنْ عثرتم منه على موقع سهوٍ ، فأمكنكم تصحيحه ، قضيتم فيه حق أخيكم المسلم ، فإنَّ العقول مشتركةٌ ، والنقص البشري مستولٍ على كلِّ انسان ؛ وأن لا تسوغوا لأنفسكم اعتناق[٦٤] شيء إلا بعد أن تصدق الرُّويَّـةُ فيه ، فان مذاهب هذه الصناعة ـ على العقل الصريح والحق ـ أولى بالصداقة من كلِّ صديق ؛ وأن تعلموا أن اعتقادنا اليوم فيمـا أتينا به من هذه الأبواب هو كما ذكرنا وأومأنا إليه على سبيل الاجمـال ، وأنَّ ذلك كلَّه ، إنْ كان موافقاً للحق ، فهو مِنَّـةٌ من الله تعالى علينا ، ورحمةٌ لنا ؛ وإنْ كان مخالفاً له فرأينا فيه فسل ، رذل ، مطرح ، هجين . وأعوذ بالله أن يجعلنا ممن « زين له سوء عمله فرآه حسناً[٦٥] » . وبه نعتصم ، وعليه نتوكل ، وهو لعباده خير نصير .

والحمد لله وحده ، وصلاته على سيدنا ، النبي محمد المصطفى ، وعلى آله الطاهرين ، الأخيار ، الأبرار ، وحسبنا الله ونعم الوكيل[٦٦] .

---

(٦٤) ص : اعتنان.

(٦٥) سورة « فاطر » ، الآية « ٨ » .

(٦٦) وردت بعد هذا الموضع عبارة: «صحح وعورض ولله الحمد على ذلك».

كتـــاب

التقرير لأوجـه التقديـــر

عرض تحليلي لكتــاب
التقرير لأوجـه التقديـــر

المقدمـة :

اتفق لأبي الحسن العامري « حضور مجتمع للمتشوقين إلى الصناعات الحكمية » ، في منزل أبي الحسين عبيدالله بن أحمد العُتْبي ، الذي عمل وزيراً في الدولة السامانية ، في الفترة ما بين ٣٦٥هـ و ٣٧٢هـ . وقد وَجَدَ القومَ متنازعين في تصنيف الحوادث تحت مقولة الواجب الضروري أو الجائز الممكن؛ وفي أن حدوثها راجع « إلى القوى النفسانية أم إلى القوى الطبيعية ، وأن الأجرام العلوية هل لها تأثير في وجودها أم ليس لها تأثير » . وقد أدرك المتحاورون « أنهم في حجاجهم ليسوا يتجاوزون الآراء التقليدية ، والشبهات العاميَّة ، وأنه ليس ولا واحد منهم مؤيِّداً دعواه بالمقاييس المنطقية » . ومن ثم تمنَّوا وجود حَكَمٍ قادر على الفصل في المسألة ، ووقع اختيارهم على العامريِّ ؛ فسألوه « أن يصنف لهم في التقرير لأوجـه التقدير كتاباً » . ويُستَدَلُّ من هذه المقدمة ، وما أوردناه من تحليلات في ترجمتنا للعامريِّ ، على أن « التقرير » قد أُلِّفَ ما بين عام ٣٦٧هـ و ٣٧٠هـ .

يُمهد العامريُّ لتحليله بقسمة « المخطور بالبال » إلى واجب ، وممكن ، وممتنع . أما « الواجب » فهو « الذي يكون ضروريَّ الوجود ، ومتى فُرِضَ ، في شيء من الحالات ، لا وجودُه ، لزم منه المحال . . . أما الممتنع فهو الذي يكونَ ضروريَّ اللاوجود ، ومتى فُرِض ، في شيء من الحالات ، وجودُه ، لزم منه المحال . . . أما الممكن فهو الذي ليس وجوده أو لا وجوده بضروريٍّ ؛ ومتى فُرِضَ أنه على خلاف ما هو عليه لم يلزم منه محال » .

ويستكمـل العـامريُّ القسمةَ السابقة بالقول : إنَّ الواجب « يفتنُّ إلى نوعين ؛ أحدهما الواجب وجوده بالذات ، نحو وجود الباري جلَّ جلاله ؛ والآخر الواجب وجوده بالاضافة ، نحو وجود المركز للدائرة». والممتنع أيضاً نوعان : مطلق ومقيَّد. والممكن «يفتنُّ إلى نوعين أحدهما الممكن على الدوام . . . والآخر الممكن في حال دون حال».

ومع أن المقدمة السابقة تُذَكِّرُنا بمبحث «الجهة» في الأورجانون، الا أن مصدرها المرجَّح، في اعتقادنا، هو «عيون المسائل» للفارابي. كما أنها تتطابق، من جهة أخرى، مع المقدمة التي مهَّد بها لكتاب «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»؛ فالكتابان يبتدءان بقسمة الفعل

باطلاق إلى، واجب، وممكن، وممتنع. وقد قارنا في تحليلنا لكتاب «إنقاذ البشر» بين عبارات العامري وما يناظرها من عبارات الفارابي في «عيون المسائل».

وعلى أي حال فان كتاب «التقرير لأوجه التقدير» يدور حول ثلاث مسائل رئيسة. **الأولى** إثبات «الواجب» و«الممكن»، وبيان الصلة بين هذا البحث المنطقي وبين موضوع حرية الارادة الانسانية. ومن هنا يلجأ العامري إلى توضيح طبيعة الواجب، وتمييزه عن الممكن، وبيان «أوجه المقدَّرات الوجوبية» وغائيتها؛ مثلما يلجأ إلى تحليل الأفعال الطبيعية والعقلية، وبيان ما يدخل منها تحت مقولة الواجب أو مقولة الممكن. **الثانية** أقسام الممكن، وهي: الممكن الطبيعي، والممكن التقلّبي، والممكن النادر. **الثالثة** تعريف الممتنع وبيان أقسامه. إن الممتنع إما أن يكون مطلقاً، أو مقيداً. والممتنع المقيَّد نوعان: مقيَّد بالقدرة، ومقيَّد بالحكمة والعناية. وهنا يقدم العامري تحليلا نقدياً للمذهب الطبيعي ـ المادي، إثباتاً للتصور الغائي.

أولا ـ الواجب والممكن:

في النفس قوَّتان: نظرية وعملية. و«الفعل المختص بالجوهر الانسي هو أن يعرف الحقَّ، ويعمل بما يوافق الحقَّ». ومن ثم فإنَّ «أكمل الناس أغزرُهم عرفاناً للحقِّ، وأقدرُهم على العمل بما يوافق الحقَّ». وهكذا فانه ليس المطلوب من الانسان أن يعرف فحسب، بل وأن يعمل أيضاً. ويلاحظ العامري أن من الموجودات ما تفرَّد الله «بحفظه وحياطته» فلا يحتاج إلى فكرٍ ونظرٍ يضبط به فعله؛ ومنها « ما وُلِّيَ ذوي الألباب حفظه.. ليصير ذلك وسيلة لهم إلى إقامة حقوق العقل، فان العاقل لو كُفِيَ المؤن كلُّها لتبلد عقله».

إنَّ وجود «العقل» للانسان دليل على أنه غير خاضع للحتمية التي تسيطر على الطبيعة. ومع ذلك فان من الناس من ينكر هذا الاستنتاج، ويرى أن كلَّ شيء في الكون خاضع للضرورة؛ فيردُّ الأفعال والأحداث بذلك إلى الله. ومن هنا انتهى هؤلاء إلى دعوى الجبر المحض. وينتقد العامريُّ هذا الرأي فيقول: لقد كان واجباً على أصحابه «أن يميزوا بين «الواجب» بحسب الجبلَّة وبين «الواجب» بحسب العلم، وأن يوقنوا أن ما كان واجباً بحسب الجبلَّة فهو واجب لا محالة بحسب العلم، وليس كلُّ ما كان واجباً بحسب العلم فهو لا محالة واجب بحسب الجبلَّة». ومن هنا فان نتائج «البراهين الضرورية، من الأشكال الهندسية، والمناسبات العددية... والمقدمات الأوَّلية، مترتبة كلُّها تحت الواجب، وإنْ كانت نقائضها مترتبة بأسرها تحت الممتنع».

ويبيِّن مما سبق أن العامريَّ يقسِّم الواجب إلى نوعين : الواجب بحسب الجبلَّة أو الواجب الطبيعي من جهة أولى؛ والواجب العقلي من جهة ثانية. ويرى أن الأخير وحده هو الأنموذج للواجب الضروري. أما الواجب الطبيعي فيمثِّل نوعاً آخر دون الأول قوةً ومكانةً. ومن هنا ينتقل إلى بيان أنواع الواجب.

ثانياً : أوجه المقدرات الوجوبية :

يقول العامريُّ إنَّ الموجودات ، أو موضوع المعرفة الانسانية ، هي : « ذوات الأجسام على أنواعها؛ أو مبادىء الأجسام، وهي الهيولى، والصورة؛ والاستعداد أو لواحق الأجسام وهي الآثار العلوية والحوادث المعدنية، والكوائن النامية » . أما علاقة الفعل الالهي بالموجودات فتتحدد من خلال «الإبداع» و«الصنع» و «التسخير» : الابداع اختراع الشيء لا عن مادة، ولا في زمان، وموضوعه مبادىء الأجسام، و«الصنع» إكساب الهيولى المُبْدَعَةِ صورةً مبتدعة، فموضوع الصنع هو ذوات الأجسام على أنواعها. أما «التسخير» فانه «سياقة الشيء إلى الغرض المختص به، إما طوعاً وإما قهراً»، فموضوعه لواحق الأجسام.

والفعل الالهي ، إبداعاً كان أو صنعاً أو تسخيراً، ذو غاية تتمثل في «إفاضة الجود، وإبراز القدرة التامة، وإظهار الحكمة التامة». وقد تجسدت هذه الأغراض في ثلاثة أفعال هي «إيجاد العالم، واستبقاء العالم، وتصريف العالم». أما إيجاده فيتمثل في إبداع الأفلاك، والكواكب، والأسطقسات الأربعة. كما أن استبقاءه يتم بفعل قوتين : « إحداهما القوة الطبيعية ، والأخرى القوة النفسانية » . ويقع تصريف شؤونه من خلال «التفعيل» و«الانفعال»، حيث تفعل القوَّتان الطبيعية والنفسانية، في العالم، عبر التغيُّر الجوهري، والكمي، والكيفي، والأيني.

ينتج عن أشكال التغير ، الأربعة السابقة ، موجودات طبيعية كالحيوان والنبات؛ وفكرية كالاعتقاد والتدبير ؛ ومهنية كالنجارة والحدادة ؛ واتفاقية كتقلب الأحوال . أما الموجودات الطبيعية فترتبط بالشمس والفلك المائل ، بينما ترتبط الموجودات الفكرية بالعقل والنفس الناطقة . وترتبط بالموجودات المهنية بالحيوان وأعضائه ؛ وتتصل الموجودات الاتفاقية بالأعراض والمعاني الطارئة . ويقول العامريُّ : إنَّ الموجودات السابقة تتصل بالذات الالهية ، من جهة فعل الخلق ، « إما بحسب القضاء ، وإما بحسب القدر ، وإما بحسبهما جميعاً » .

وبينّ مما سبق أن الغرض الأوّلي من إيجاد العالم ، والمتمثل في « إفاضة الجود ، وإبراز القدرة . . وإظهار الحكمة » غير بعيد عن ثلاثية يحيى بن عدي ، الذي وصف « الواحد » بأنه ذو الجود ، والقدرة ، والحكمة[1] . وعلى أي حال ، فان العامريّ ربما يكون قد نقل هذه الثلاثية عن إلياتوس ، إذ جاء في كتاب « السعادة والاسعاد » أنه قال : إنّ « الله . . زيّن هذا العالم بجوده ، وقدرته ، وحكمته »[2] .

ثالثاً : تحليــل الأفعـــال :

تنقسم الأفعال أو الأحداث إلى أفعال « طبيعة محضة كتغيُّر الأهوية » ، و « عقلية محضة كتأليف المقدمات لاستخراج النتائج » ، وأفعال « مشتركة بين الطبيعة والعقل » . وينقسم النوع الأخير إلى ثلاثة أقسام تبعاً للعنصر الغالب فيه أهو الطبيعة أم العقل . ومثل الأول « غرس الأشجار » ، ومثل الثاني « مباشرة الحرب وسياسة الممالك » . أما الفعل الذي يتساوى فيه فعلا الطبيعة والعقل فمثله « تربية الأطفال ومعالجة المرضى » . وقد ردَّ بعض الفلاسفة أفعال الطبيعة إلى العقل ؛ بينما ردَّ بعضهم الآخر الأفعال العقلية الى الطبيعة ؛ وقال فريق ثالث : « إن الفاعل متى كان إلهيًا فان القسط الطبيعي منه يكون تَبَعاً للقسط العقلي ، ومتى كان بهيمياً فان القسط العقلي منه يكون تبعاً للقسط الطبيعي . . وهذا هو الأصوب عندنا » .

ولاثبات التصور السابق يستعرض العامريُّ الموجودات المختلفة فيقول إنها تندرج في فئات أربع هي (١) الصور الرياضية كالمثلث والمكعب . (٢) الصور الطبيعية كالنطق ، والحياة ، والاحساس. (٣) الصور المنطقية أو الماهيات ، وتتوصل النفس إليها « بتصور قوتي الوهم والحس » . (٤) الصور الالهيّة كالنفس الناطقة والعقل الفعّال . ويرى الفيلسوف أن حدوث الصور الالهيّة يكون بالتقدير الابداعي ، بينما تحدث الصور المنطقية بالتأمل الفكري ، والصور الطبيعية بالتسخير الفلكي .

ويفصّل العامريُّ القول في الصور السابقة فيقول : إنّ « الصور الطبيعية » تندرج تحت فئة الممكن لأن « وجودها يكون أعم من لا وجودها » . كما أن القوة الفاعلة « للصور العقلية » ربما انشغلت عن خاص فعلها « باستصلاح الطبيعة المتصلة بها » ؛ ولهذا فانها

---

(١) أنظر في هذا ، د. سحبان خليفات : مقالات يحيى بن عدي الفلسفية ، ص١٠٣.

(٢) أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد، نشرة مجتبى مينوى، منشورات جامعة طهران، فيسبادن، ١٩٥٧ - ١٩٥٨، ص٣٤٤.

تندرج تحت مقولة « الممكن التقلُّبي الذي يكون وجوده ولا وجوده متساويين » ؛ على الرغم من أنها تندرج ـ بحسب الأصل ـ تحت مقولة الممكن . أما « الصور الرياضية » فانها وإن كانت « معدودة من الواجبات البرهانية فان وجودها ، في المواد القابلة لها ، إما أن يرتقي إلى الابداع الالهي ، وإما إلى التأثير الفلكي ، وأما إلى التأمل الفكري .

ولما كانت الصور الثلاث الأخيرة داخلة في فئة الممكن الطبيعي أو التقلُّبي أو النادر ، فان حصولها « لا يكون . . . ملتحقاً بجملة الواجبات الضرورية » . أما الصور الطبيعية فانهـــا « وإن كانت في أفق الوجوب ـ إذْ الخروج عن سوسها يكون شاذاً ، نادراً ـ فإن الأمر في ترتب وجودهـــا تحت الامكان بيِّن » . ومن هنا يتحول العامريُّ الى تفصيل القـــول في « الممكن » ، وأقسامه .

رابعـاً ـ أقســام الممكن :

يرتبط وجود الانسان في هذا العالم بأداء الأفعال الممكنة ، « كالمصارف التدبيرية ، والمعاملات المشورية . . . وليس فضيلة الانسان في أن يخطأ فإن ذلك لن يوجد بل فضيلته في أن يكثر صوابه أو يقرب من الحق اعتقاده » .

ويكشف العامريُّ عن الطبيعة المنطقية لمقولتي « الوجوب » و « الامكان » فيقول : « إنَّ لفظة « الوجوب » لن تستعمل في القضية إلا للاعراب عن جهة التأكيد لتعلق المحمول بالموضوع . . كذا لفظة «الامكان» لن تستعمل فيها إلا للاعراب عن جهة الوهن لتعلُّق المحمول بالموضوع». فـ« الوجوب » و « الامكان » إذن مقولتان تتعلقان بجهة القضية . ومن هنا فانه يقسِّم الإمكان « إلى أقسام ثلاثة : أحدها ما يكون وجوده أكثر من لا وجوده ، كهيجان البرد في الفصل الشتوي ، والثاني ما يكون لا وجوده أكثر من وجوده كهبوب السموم في الفصل الشتوي . . . والثالث ما يكون وجوده ولا وجوده متساويين كتغيُّم الجو وتقشُّعه في الفصل الربيعي » .

واضح مما سبق أن أقسام الممكن تتحدد باعتباره مزيجاً من «الواجب» و «الممتنع» . فاذا غلب « الـواجب » على « الممتنع » كان الفعل ممكناً من النوع الأول ؛ وإذا غالب «الممتنع» على « الواجب » ، كان الفعل ممكناً من النوع الثاني ؛ وإذا تساوى « الواجب » و « الممتنع » كان الفعل ممكناً من النوع الثالث .

أما النوع الأول من الممكن « فكلُّ ما ترتب تحته من الحوادث المتجددة يسمى أجوالا

طبيعية » . وأما النوع الثاني «فكلّ ما ترتب تحته من الحوادث المتجددة يسمى أحوالا نادرة» . والنوع الثالث «كلّ ما ترتب تحته من الحوادث المتجددة يسمى أحوالاً متقلبة» . ومثل النوع الأول « المصنوعات العملية » ، و « الكوائن المهنية » . ومثل النوع الثاني « المعجزات النبوية ، والمبدَعات الأولية ، والمطلوبات بالأدعية » ؛ ومثل النوع الثالث « المعاشرات الاخوانية ، والمحذورات الاحتياطية ، والمطلوبات العرضية » . ويأخذ العامري بتفصيل كل نوع على الصورة التالية :

أ ـ الممكن الطبيعي :

يأخذ أبو الحسن العامري بنظرية أرسطو في السببية فيرى أن أسباب كلّ موجود أربعة : الفاعل ، والعنصر ، والصورة ، والغرض . أما العنصر فهو الأسطقسات الأربعة . والصورة «هي القوة الذاتية التي تختص بها جبلّة كلّ واحد من الأنواع المتكوّنة» . والغرض « عمارة هذا العالم السفلي » بما ينتج عن أفعال الموجودات فيه . أما الفاعل فقد قال بعض الفلاسفة إنه الجسم الأثيري الذي أمره الله « بأن يبرز بقواه جميع ما يظهر في الجسم العنصري من الأكوان الحادثة» ، وقال بعض آخر: «إن الفاعل هو الباري . . وأن الجسم الأثيري قائم مقام الأداة» . وهكذا فان الحوادث في هذا العالم موجودة إما بالأمر ـ وفقاً للرأي الأول ـ أو بالخلق وفقاً للرأي الثاني . ويقول العامري إن هذا التصور متفق عليه بين الفلاسفة «ما خلا شرذمة من أوساخ الطبيعيين الذين أدّاهم الخذلان إلى جحود الصانع» .

وما دام أن لبعض الأجسام تأثيراً في بعضها الآخر ، فان كلّ جوهر يفتقر في قوامه إلى جوهر آخر أو يكون طائعاً له ، قابلا لأثره ، أو يكون التدبير الالهي واصلا إليه بواسطة هذا الجوهر الثاني ، فانه يكون دون الثاني في الشرف . وتبعاً لهذا فان أشرف الجواهر هو المختص بأشرف الصور وبأشرف الأفعال . «وقد قال صاحب المنطق إن الجرم السماوي بالاضافة إلى الأجرام الأخر بمنزلة الرئيس . . لكن ليس تَحَرُّكُهُ الا بارادة المبدع له» . أما الأفعال الحادثة عنه في العالم السفلي فهي التغير الجوهري أو التكوّن والفساد ؛ والتغير الكميّ أو الزيادة والنقصان ؛ والتغير الأيني أو «الاحالة والتغيير نحو تقلب الأشياء في ألوانها أو طعومها أو روائحها» . ويتبين مما سبق أن «الفاعل على الاطلاق هو ذات الأحد الحق» .

يربط الفيلسوف بين تحليله السابق وبين تصنيفه لموجودات العالم السفلي فيقول : «إن كلّ من ادعى أن المعاني . . . ليس يتعلق حدوثها بتأثير الأفلاك والكواكب فقد استعمل ضرباً من الوقاحة أو تمادى في صنف من الجهالة . . . وكلّ من ادعى أن المعاني الفكرية ليس

يتأتى حصولها. . إلا بالتأثير الفلكي فقد ارتكب. . . نوعاً من المكابرة». والمعاني المهنية لا يستغني بعضها «في تنميته عن المعونة الفلكية كالفلاحة والطب»؛ وبعضها الآخر يستغني عنها كالوراقة والزمر. أما المعاني الاتفاقية فتكون «بحسب الابداع الالهي» إنْ كان الانسان روحانياً؛ أما إذا كان «بهيمياً فان اتصالها به لن يكون إلا بحسب التأثيرات الطبيعية. . على الشذوذ والندرة». أما المعاني الطبيعية فإنها معلولات نتجت عن تأثير الأجرام العلوية. غير أن تأثيرات هذه الأجرام «لن تقع الا بحسب المناسبات الحكمية التي أُوقِعَتْ بالابداع الالهي بينها وبين المبتدَعات السفلية». ومن هنا فإن الشيء قد يكون «مؤثراً في الآخر بما يخالف طباع المؤثر. مثاله أن الشمس قد تسوِّد البشرة، وتبيِّض الثوب الآخر، وإنْ لم يكن شعاعها أسود أو أبيض. . . فالتأثير إذاً لن يقع منها إلا بحسب مناسبة توجد بينها وبين القوابل لآثارها».

ب ـ الممكن التقلُّبي :

يقول العامريُّ إنَّ الموجودات ناقصة بعيدةً عن الكمال. فمنها «من هو قريب من إصابة الكمال. . . نحو الحال في الجبلَّة الملكية، ومنها «من هو بعيد عن إصابة الكمال، إلا أنه ليس. . . بذي يأس عن بلوغه، نحو الحال في جبلَّة الآدميين»؛ ومنها من هو بعيد عن إصابة الكمال، بحيث لا يطمع في نيله، غير أنَّ تعهده بالعناية قد يقرِّبة درجة منه «نحو الحال في الفرس إذا بولغ في رياضته»؛ ومنها من قد يتمكن ـ على فرط بعده من الكمال ـ من الارتقاء إلى درجة من درجات الكمال، فإذا أُحْسِنَ تعهده سلم من الانتكاس، «نحو الحال في الثمر والحبوب».

وكما يرتبط نوع الفعل الطبيعي بتكوين الجوهر الصادر عنه فإنه يتوقف على طبيعة القوة أو القوى المختصة به. أعني أن العناصر المكوِّنة للجسم والخصائصَ التي لكلِّ عنصر هي التي تحدد الفعل الصادر عن الجوهر المركب، « ولولا ذلك لصار التركب الحكمي خلواً من الجدوى » .

ولما كان الانسان مركباً من النفس الناطقة والبدن «فمن الواجب أن يكون له، بحسب كلِّ واحد منها، فعل يؤديه. ثم يوجد له بحسب التركب منها اقتدار على فعل آخر. إن بدن الانسان مخلوق لعمارة العالم السفلي، كما أن نفسه الناطقة مخلوقة ـ في المقابل ـ لزينة العالم العلوي. أما «القوة الزائدة، أعني الحاصلة له بحسب التركب من جوهريه، [فهي التي يستقل بها لابراز الحكمة العائدة بالسياسات الثلاثة، أعني استصلاح الأخلاق،

وضبط الكدخدائية، وتدبير المملكة».

إنّ مفارقة النفس للبدن، في الطبيعة، تعني أن أفعال الانسان العقلية، أي الصادرة عن النفس، لا تخضع للتأثير الفلكي، بينما تخضع أفعاله المتصلة بالبدن، كالنوم، واليقظة، والصحة لهذا التأثير. والأفعال الصادرة عن النفس والبدن معاً، « كالحيل التدبيرية ، والمكاسب الصناعية » ترتبط مبادؤها ، أعني الاستعداد الطبيعي والنزوع ، بالتأثير الفلكي ، بينها يرتبط فعلها « بالسعي القصدي » . ولهذا « قيل إن الانسان يكون في عامة مساعيه مختاراً على صورة المضطر. . . وهذا أصل كبير. . به يظهر فساد مذهبي الجبر والقدر » .

إنّ من بين القوى التي تصدر عنها الأفعالُ، القوى «المفكرةَ، والعاقلة، والمرتابة». ولا يمكن أن يكون وجود هذه القوى « حادثاً من امتزاج الأسطقسات الأربعة إذ هي روحانية ، غير متناهية ؛ والقوى الأسطقسية كلُّها متناهية » . ولما كان المعلول مـــن جنس العلة ، فقد انتهى الباحثون إلى القول بـ « أن علتها القريبة منها . . هي تأثير الأفلاك السبعة ، مع كواكبها السيارة » .

ولقد توصل الباحثون ـ فيما يقول العامريُّ ـ إلى معرفة أثر الأفلاك والكواكب في الانسان « من وجهين : أولهما الوحي الالهي . . والآخر السبر الامتحاني » . واستخلصوا من ذلك مبادىء أولية « أعمَلُوا عليها المقاييس النظرية بصادق البحث والرويَّة . وأفضوا ـ به ـ على تظافر العقول ، وتعاون القرون ـ من استنباط الشيء بعد الشيء إلى أن صيَّروها صناعة . . . وعلى هذه الصورة جرت الحال في صناعة الفقه ، وصناعة الكلام ، وصناعة النحو ، وصناعة العروض وغيرها من الصناعات الشريفة » .

يفـرِّق العـامـريُّ بين النوعين السابقين من الممكن ، أعني الطبيعي والتقلُّبي ، بالقول : إنّ الشيء يكون ، في أول أمره ، « مختصاً بطباعه لفعلٍ جوهريٍ له » ؛ ثم تعرض له بعد ذلك أحوال مختلفة ، فـ « يبرز لكلِّ واحد من هذه الأحوال فعلا على حدة » . فالممكن التقلُّبي يرتبط بذلك « الصنف من الاستحالات السريعة الزوال » . والأفعال المندرجة تحته كثيرة جداً ، ولا ترتبط بالأوائل الا بوسائط كثيرة . وتزيد كثرة تفرعاتها في عدد خواصها ، « فيصعب ضبطها على القوَّة المفكرة » . غير أن الانسان ، إذا كان ذا إعجاب زائد بذكائه ، قد يطمع في إدراك هذه الجزئيات . ومثله أن الانسان اذا أمكنه « التحقق بحركة الأسعار [أطمعه] ذلك في الوقوف على مبلغ الأثمان » . إن عجز الانسان عن

الاحاطة بالجزئيات لا يعني ، على أي حال ، أن معرفته بالمبادىء ليست بذات جدوى .

جـ ـ الممكـن النادر :

يضرب الفيلسوف عدداً من الأمثلة على الممكن النادر ، من ذلك أنه « قد يكون من الملوك من هو ذو رأي ، وبسالة ، وذو عتاد ، وعُدَّةٍ ، ثم لا يوفق لفتح البلاد واستخلاص الممالك . وقد يكون من الأطباء من هو ذو توسع في صناعته ، وتقدُّم في بصيرته ، ثم لا يوفق لتصحيح المرض». ولا يصيب هذا الاخفاق أيا من هؤلاء لأنَّ الاخفاق الحقيقي في الصناعة لا يلحق المرء إلا من آفة في نفسه أو آفة في معرفته. والآفة المتولدة من النفس إما أن تكون بحسب الجبلّة أو بحسب السيرة. ومثل الأولى أن يكون الانسان عالماً بمبادىء الصناعة وأصولها لكنه غير قادر على فهم الفروع المستنبطة منها. والحكمة الالهيَّة في ذلك هي «أن لا يحمله فرط الاستهتار بها على ما يوجب الزراية على كلٍّ ما عداها من الصناعات الشريفـة». ومثل الثانية أن يستشعر المرء، لفرط نفاذه في علم من العلوم أو صناعة من الصنائع، ضرباً من الاستطالة أو الخيلاء. . . أو ينسى حرمة العبودية في التكلان على خالق البريّة، فيلحقه خذلان الله تعالى في تعاطيها، ليصير مزجرة له». ومثل الآفة في المعرفة أن يعجـز عن التمييز «بـين المعـاني الـذاتية والمعـاني العـرضية، كالذي كان بدنه ممتلأ من الكيموسات البلغمية، فيشرب ماء بارداً، فيعرض له الفالج، فحسبه من تلك الشربة».

ولاثبات الممكن النادر ، وبيان طبيعته ، يحدد العامريُّ وسائل المعرفة وطرق إثباتها من جهة ؛ وأصناف الموجودات وطبيعتها من جهة أخرى ، فيقول : « إنَّ المعاني الأوَّلية للصنـاعـات النـظرية لن يتوصل إلى إثباتها إلا باحدى جهات أربع : إما ببديهة العقل كالمبادىء الهندسية ؛ وإما بالتجربة والامتحان كالأصول الطبيعية ؛ وإما من طريق الوحيْ كالأوائل الشرعية ؛ وإما بقوة صناعةٍ متقدمة لها كالأوضاع الموسيقية » . ويستمد الانسان من هذه المبـادىء فروعَ العلم التي يتم الوصول إليها عبر طرق ثلاث : « أولها بطريقة التقليد. . . ويكون تصحيحها معلقاً بشهادة الأئمة الأفاضل في تلك الصناعة ؛ والثانية طريقة الاقناع ويكون تصحيحها معلقاً بايراد الشواهد والأمثلة ، بعد أن تكون مقبولة عند الأمم المختلفة ؛ والثالثة طريقة البرهان. . . ويكون تصحيحها معلقاً بالمقدمات الصادقة اليقينية .

أما الموجودات فانها تندرج بالجملة في أربع فئات : **الأولى** هي فئة الموجودات الثابتة على حالة واحدة . والثانية فئة الأشياء « الموجودة بالأعم الأغلب على وتيرة واحدة » . والثالثة

فئة الموجودات التي يتساوى وجودها وعدمها . ولا يدخل الممكن النادر في أي من هذه الفئات . أما الفئة الرابعة فهي الموجودات التي يكون عدمها أغلبَ من وجودها ؛ ويدخل الممكن النادر في هذه الفئة . وترجع العلة في ذلك إلى أن الأسباب الذاتية تقتضي وجود مسبباتها « إما على الاطلاق وإما على الأعم الأغلب » . أما الأسباب العرضية فلا تقتضي « وجود مسبباتها إلا على الشذوذ والندرة » . ولما كانت الأحداث في العالم السفلي ، طبيعية ، أو فكرية ، أو مهنية ، أو اتفاقية ، فان من الواضح « أن الحوادث الاتفاقية لن يكون لها أسباب ذاتية » . « وليس الممكن النادر إلا الحادث الاتفاقي بل ليس هو في الحقيقة إلا ما ظهر حدوثه ، لا بالسبب الذاتي له ، لكن لمعنى عارض غير مضبوط » . والممكن النادر أو الحادث الاتفاقي « متى وجد مرغوباً فيه . . . ردَّ إلى جودة البخت ، ومتى وجد مرغوباً عنه . . . ردَّ إلى رداءة البخت » .

وقد أرجع أبو الحسن العامري « معجزات الأنبياء ، وكرامات الأولياء ، والطامات الجارفة للأشقياء » إلى فئة « الممكنات النادرة » ، والتي « لفرط ندارتها ربما أقدم الطبيعيون على جحدها » . غير أنه يُدْخِلُ أيضاً في هذه الفئة السحر والطِّلَّسمات ، ويقول : إنَّ هذا « فن لن يستغنى عن معرفته فانه يتعلق بالمعاني الالهية والتأثيرات الروحانية » . ويبدو لنا أنه متأثر في هذا بموقف الأفلاطونيَّة المحدثة من فن التنجيم .

خامساً ـ معنى الممتنع وأقسامه :

ينتقل الفيلسوف ، بعد أن استكمل الحديث عن « الواجب » و « الممكن » ، إلى الحديث عن « الممتنع » ، فيقول : « إن العدم للشيء إما أن يترتب تحت الامتناع أو تحت الامكان » . والامتناع ينقسم إلى قسمين : امتناع مطلق « كتربيع الدائرة ، ووجود اللانهاية المطلقة بالفعل » ؛ وامتناع مقيَّد . وينقسم هذا الأخير إلى نوعين : الأول هو الامتناع المقيَّد بالقدرة ، ومثله الشخص « الذي ليس يمكنه تضعيف المكعب على طريقة أرشميدس ، وإنْ كان البرهان محققاً له » ؛ والثاني هو الامتناع المقيَّد بالحكمة ، ومثله الشخص « الذي لن يفوز بالسعادة الأبدية مع انهماكه في العشق والشرارة » . ويرى الفيلسوف أن السبيل إلى زوال الممتنع المقيَّد بالقدرة هو الابتهال إلى الله « ليفتح لنا السبيل إليه » . أما الممتنع بقيد الحكمة فيندرج تحته « جميع ما يعاند التدابير القويمة من المصالح السياسية » المقررة بفضل العناية الالهيَّة .

وينتقل العامريُّ من تحديد معنى الممتنع وأقسامه إلى الحديث عن موقف الفلاسفة

الطبيعيين من الممتنع بقيد الحكمة والعناية الالهيّة ، فيقول : « إنَّ فرقة من الطبيعيين أقدموا على جحد السياسة الالهيّة في الحوادث المتجددة في العالم السفلي ، وادعوا أنها كلّها بمعزل عن تقدير من له الخلق والأمر » ، لأنه لو كانت العناية الالهيّة متعلقة بأحداث هـذا العالم « لما صَلُحَ أن يوجد ، ولا في شيء من الأنواع الطبيعية ، هذه العاهات والتشويهات . . . خصوصاً إذْ كان السائس موصوفاً بالعدل التام ومنزهاً عن أبواب الجور » . ومن هنا مال هؤلاء الطبيعيون إلى القول بأن حدوث الأشياء خاضع للضرورة ، ومستقل في وجوده عن الوظيفة والغرض . فـ « العوارض من الأسنان لم توجد حـادّة ليستعان بها على قطـع الأغذية ، ولا الأضراس منها وجدت مسطّحة ليستعان بها على طحنها ، بل قد اتفق مادة لطيفة للعوارض ، وللأضراس مادة كثيفة . ثم عرض للحيوان أن صار مُجْتَلِبا من أشكالها المختلفة رفداً أو منفعة . وهكذا الحال في الأعضاء كلّها . . . ولو أن نزول الغيث من الجو كان معلقاً بالسياسة الالهيّة لكان لا يعفن به البيدر ، والتبن ، ولا يتولد من نزوله خراب الأبنية . وإذ قد عرض للخلق من جهته هذه الآفات ، عُلِمَ أنه شيء يحدث عن تصاعد البخار . ثم استحالته ، لبرودة الجو ، إلى طبع المائية » .

واضحٌ مما سبق أن الفلاسفة الطبيعيين ، الذين يتحدث عنهم العامريُّ أنكروا أن تكون « الوظيفة » هي العلة في وجود العضو ؛ فالعضو يوجد أولا ، ثم تظهر له ، في بعض الحالات ، وظيفة ما . ووظائف الأعضاء والأشياء تتحدد تبعاً لخصائصها الذاتية ؛ لكنَّ هذه الخصائص لم توجد ابتداءً لتحقيق هذه الوظائف .

يرى العامريُّ أن الدعوى الطبيعية السابقة « معاندة للدين والملة » . ومن هنا يحرص على الاتيان « بجملٍ ما اعتمده الحكماء في فسخ هذه العقيدة » . وينطلق في نقده اللاحق من اعتبار « الـطبيعـة » قوةً الهيّة تفعل في الأشياء ، وفقاً للامكانيات والخصائص التي للأشياء ؛ حتى تنتهي بها إلى الغاية التي أرادها الله لها . يقول : « إنَّ من شأن الطبيعة التي هي في الحقيقة قوة الهيّة سارية في العالم . . . أن تحرك العناصر . . . بحسب ما جبلت عليه من الاستعداد لقبولها ، إلى أن تنهيه إلى الغاية المحدودة لها » . ويضرب مثلا على ذلك نمو البقول ابتداء من البذرة .

وحتى لا يُرَدَّ على الفيلسوف بأن تحليله الغائي للأفعال الطبيعية لا يخرج عن كونه تمثلا ذاتيا ، أو إسقاطاً إنسانياً عليها ، فإنه يسارع إلى تحليل الأفعال الصناعية ، ومقارنتها بالأفعال الطبيعية : الأفعال الصناعية -أي التي من غير فعل الطبيعة- لا تخلو من الغرض

الحكمي . والطبيعة ، بعيداً عن الفعل الالهي ، هيولى عاجزة عن إكساب نفسها الصورة . ومن هنا فان الطبيعة والصناعة متشابهتان « في تأدية فعليهما على النسق الموصوف من ابتداء محدود إلى انتهاء محدود » . والصناعة قد تكون مُعينةً في أفعالها للطبيعة كما هو الحال في صناعة الطب والفلاحة . وإذا كان المعين خلواً من الغرض فان الطبيعة المُعانَة أولى بهذا . غير أنَّ الصناعة المعينة ذات غرض فالطبيعة المعانة أولى بأن يكون لها غرض .

يدعم الفيلسوف تفسيره الغائي أو القصدي بذكر نماذج من سلوك الحيوان كبناء الخطاف لأعشاشه ، والنحل لخلاياه المسدسة ، ويقول : « ما الذي يحوجني إلى الاستشهاد بالفعل الحيواني وقد وجدنا طبيعة النبات مُحَرِّكَةً للعروق إلى السفل ، ليستمد بها الأغذية على طريق الامتصاص ، وتخرج الورق الكثير بين الفواكه ، ليسترها عن الحر المفرط ، ويحرز لباب الثمر في الأوعية الصائنة . . . وكلُّ ذلك دليل على انسياق الطبيعة نحو الكمال . . . لا على الوجود الضروري » .

يلجأ العامريُّ إلى طريق آخر لاثبات الغائية الكونية ، فيقول : إن الله قد « أعطى الأجرام العلوية ديمومة بالشخص » ، و« أعطى الكائنات السفلية ديمومة بالنوع . . . ثم جعل الأشرف منهما ، وهو الثبات بالشخص ، علة للأدون منها وهو الثبات بالنوع . فظهر بذلك حقيقة العلة والمعلول » . فاذا كانت الأجرام العلوية هي الفاعلة لحوادث العالم السفلية ؛ فان أحداث هذا العالم السفلي ، المتغيرة بأشخاصها ، الدائمة عبر التناسل ، قد انتهت بظهور « صفوة الخليقة ، وخاتم النبوة محمد صلى الله على آله الأخيار » . وبهذا صار العالم السفلي بمنزلة الكمال للعالم العلوي .

إنَّ الطبيعة ، فيما يقول الفيلسوف ، جسمٌ ذو قوة متناهية ، و« لهذا ما يوجد بقاء أنواعها مضبوطاً بوفور عددها . . . وليس يُشَكُّ أن الحكمة في وفور العدد منها هي أن تصيِّر مقادير الأنواع محفوظة على الانقطاع » . فلو كانت الطبيعة غير متناهية القوة لاستغنت ، في حفظ الأنواع ، عن إيجاد الأعداد الوفيرة ، لتضمن بقاء النوع رغم هلاك الأفراد بفعل الآفات ، بإيجاد فرد خالد . إنَّ وجود الوفرة دليل على أن قوة الطبيعة متناهية . وهي متناهية لأن الله قد خلقها لأداء غرض معلوم ولا حاجة بها في هذا الا لقوة متناهية .

ويخضع أفراد النوع ـ فيما يقول العامريُّ ـ لتأثيرات كثيرة تغيِّر في بنياتهم ، فتتفاوت « بحسب حسنها وقبحها » أو « بحسب اعتدالها وتشوهها » ، دون أن تفقد حقيقتها الأصلية ، وهي صورة النوع . وبهذا فان وجود العاهات والتشويهات في الموجودات لا

يقـوم دليلا على انتفاء العنايـة الالهية بقدر ما هو حدث طبيعي يرافق تحقيق الطبيعـة للغرض الالهي .

إنَّ كون بعض الأفعال الطبيعية ، كسقوط المطر مثلا ، نافعاً لفرد وضاراً لفرد آخر ، لا يقـوم دليلا على انتفـاء الحكمة ؛ فان هذا النفع والضر هو بالاضافة إلى أغراضنا لا بالاضافة إلى الغرض الالهي . فمتى أنزل الله المطر « على خاص اعتداله سمَّيناه رحمة وحيـاة . ومتى أفرط علينا ، إما بحسب وقته وإما في مقداره ، سميناه ودقاً وطوفاناً . . . ثم نعتقد . . . أن مجرد نزوله في وقتـه ، وعلى مقداره ، يؤتي البشر كلهم غايـة مطلبهم منـه » . ومعنى هذا أن المطر حدث طبيعي يرتبط بالغاية الالهية أكثر مما يرتبط بغايات الأفـراد . ومن ثم لا يقال إنه خلو من الحكمة لمجـرد إضراره بفرد . إن الفعل الطبيعي لا يخلـو من الحكمـة إلا حين لا يحقـق الغرض الالهي . فالشمس قد يتـأذى زيـد بحرِّها ، ويَضْعُفُ بصر عمرو باشراقها ، « وليس ذلك بموجب أن يعتقد فيها أنها إنما خلقت جزافاً » .

وبيِّن مما سبق أن العامريَّ يعتقد بأنَّ « الغاية » التي قررها الله للكون هي التي أوجبت تصميمه على صورة بعينها ، وهي التي استدعت أن تكون للأشياء خصائص محددة ثابتة ، وللحركات قوانين ضرورية ، تضمن قيادتها إلى تلك الغاية المقررة من قبل . وبهذا فـان « النظام الميكانيكي » للكون شرط في تحقيق الغاية .

سادساً ـ نتائج الدراسة :

يختم العـامريُّ كتاب « التقرير » بالحديث عن شبهة تعلقت بها المجبرة والقدرية وخلاصتها ، أنه إذا وجد فرد يعلم الله أنه « لن يعتقد الايمان ، أفنقول في الإيمان إنه بالاضافة إليه مترتب تحت الامكان . . . بحسب ما ذهبت القدرية إليه ، أم هو مترتب تحت الامتناع . . . بحسب ما ذهبت اليه المجبرة ؟ . وإذا كان إيمان هذا الفرد ممكناً « أفيقع تحت الامكان الطبيعي أو تحت الامكان التقلُّبي أو تحت الامكان النادر ؟ . وبمثله إن كان مترتباً تحت الامتناع ، أفيقع تحت الممتنع على الاطلاق أم تحت الممتنع بحسب القوة أم تحت الممتنع بحسب الحكمة » . ؟ .

لقد احتج القدرية لقولهم ـ إن إيمان من علم الله أنه لن يؤمن هو أمر ممكن ـ بأن الله قد أمره بالإيمان . ولا يعقل أن يأمره بما هو ممتنع . بينما احتجت المجبرة ـ في وصفها إيمان

هذا الفرد بأنه ممتنع ـ بأنه لو لم يكن كذلك لأمكن الفرد إذا آمن أن يغيِّر في علم الله . وهذا التغيير ممتنع ، فإيمان ذاك الفرد إذاً ممتنع .

يحلُّ الفيلسوف الاشكالية السابقة بحصر الأسباب التي تحول دون إيمان الفرد . فالفرد لن يؤمن لأنه لا عقل له فهو مرحوم ؛ أو لأنه لم تبلغه الدعوة فهو معذور ؛ أو لأنه جاحد آثر نعيم الدنيا على الآخرة فهو مخذول . أما إيمان من لا عقل له فمترتب تحت الممتنع المطلق ، مثلما يترتب إيمان من لم تبلغه الدعوة تحت الممتنع بقيد القدرة . أما إيمان الجاحد فيترتب تحت الممتنع بقيد الحكمة .

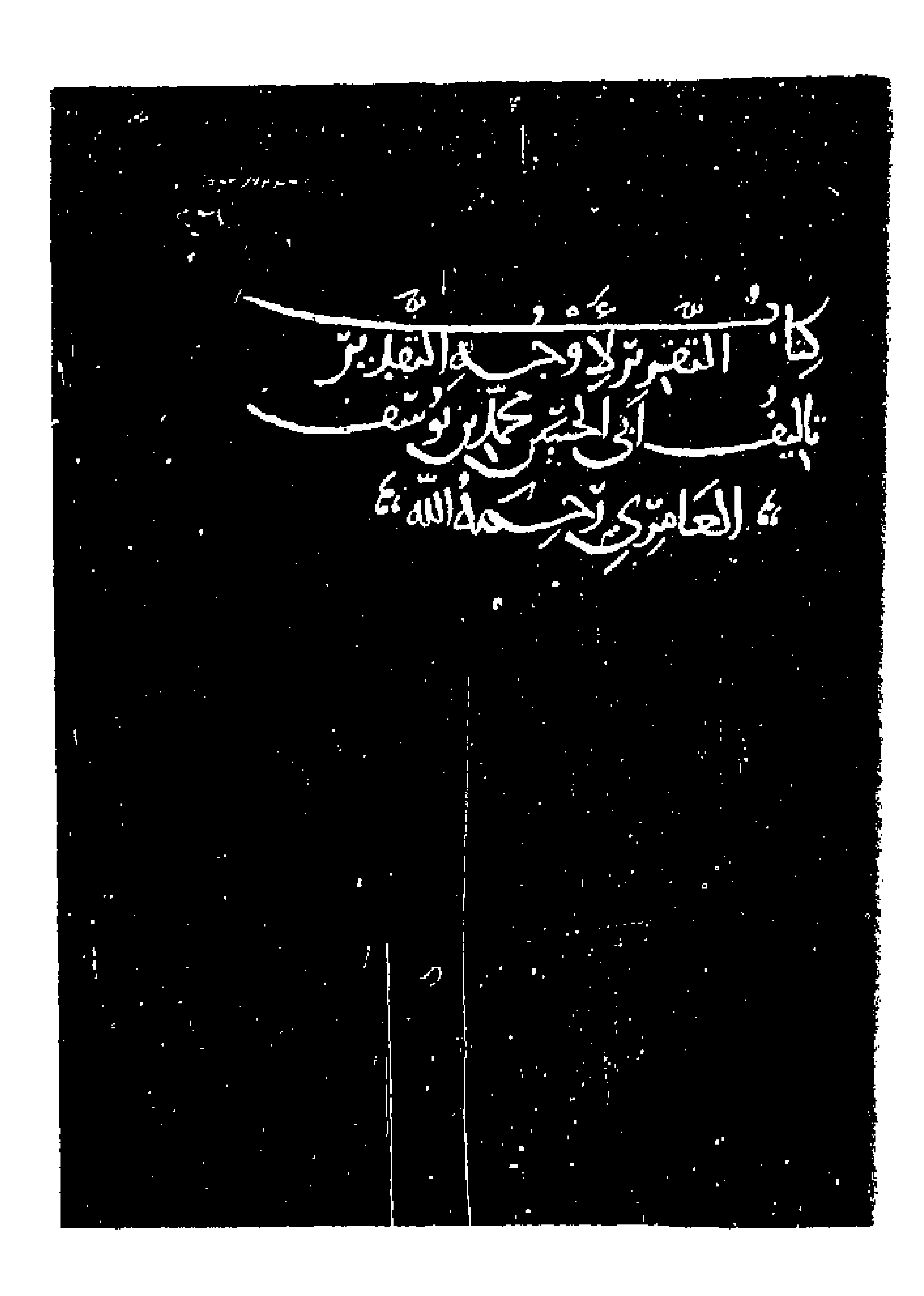
وهكذا يكون العامريُّ قد انتهى إلى حلِّ القضية الخلقية على أساس ميتافيزيقي . وقد رأى ـ في خاتمة كتابه ـ أن جانباً من الفعل الانساني يخضع للضرورة ؛ بينما يخضع الجانب الآخر لارادة الفاعل الحرة . غير أن الفيلسوف لم يجب على سؤال يثيره تحليله الغائي . لقد رأى أن خواص الموجودات وأفعالها مرتبة من قبل الله بحيث تؤدي إلى غاية بعينها . الأمر الذي يستلزم خضوع الموجودات لحتمية صارمة لا فجوة فيها . لكنه انتهى في الوقت نفسه إلى اعتبار جانب من الفعل الانساني حراً . فهل نقول إن هذه الأفعال ، كامتناع إيمان من علم الله أنه لن يؤمن لمكابرته ، أفعال ضرورية لتحقيق الغاية الالهيَّة ؟ . إذا صح هذا ، كان عدم إيمان الفرد المذكور فعلا ضرورياً في حقيقته وإنْ بدا حراً في ظاهره . أما إذا لم يكن هذا الاستنتاج صحيحاً فلا بد من التسليم عندئذ بوجود تناقض صارخ في تحليل العامريِّ للأحداث والأفعال . وإذا تذكرنا أن هذا التناقض خاص بالفعل الانساني أدركنا صحة تحليل التوحيدي لرأي العامريِّ في المسألة حين قال : « إنَّ طريقة الرجل قويمة ولكنه ما أنقذ البشر من الجبر والقدر » .[٣]

---

(٣) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، جـ١ ، ص٢٢٢ـ٢٢٣ .

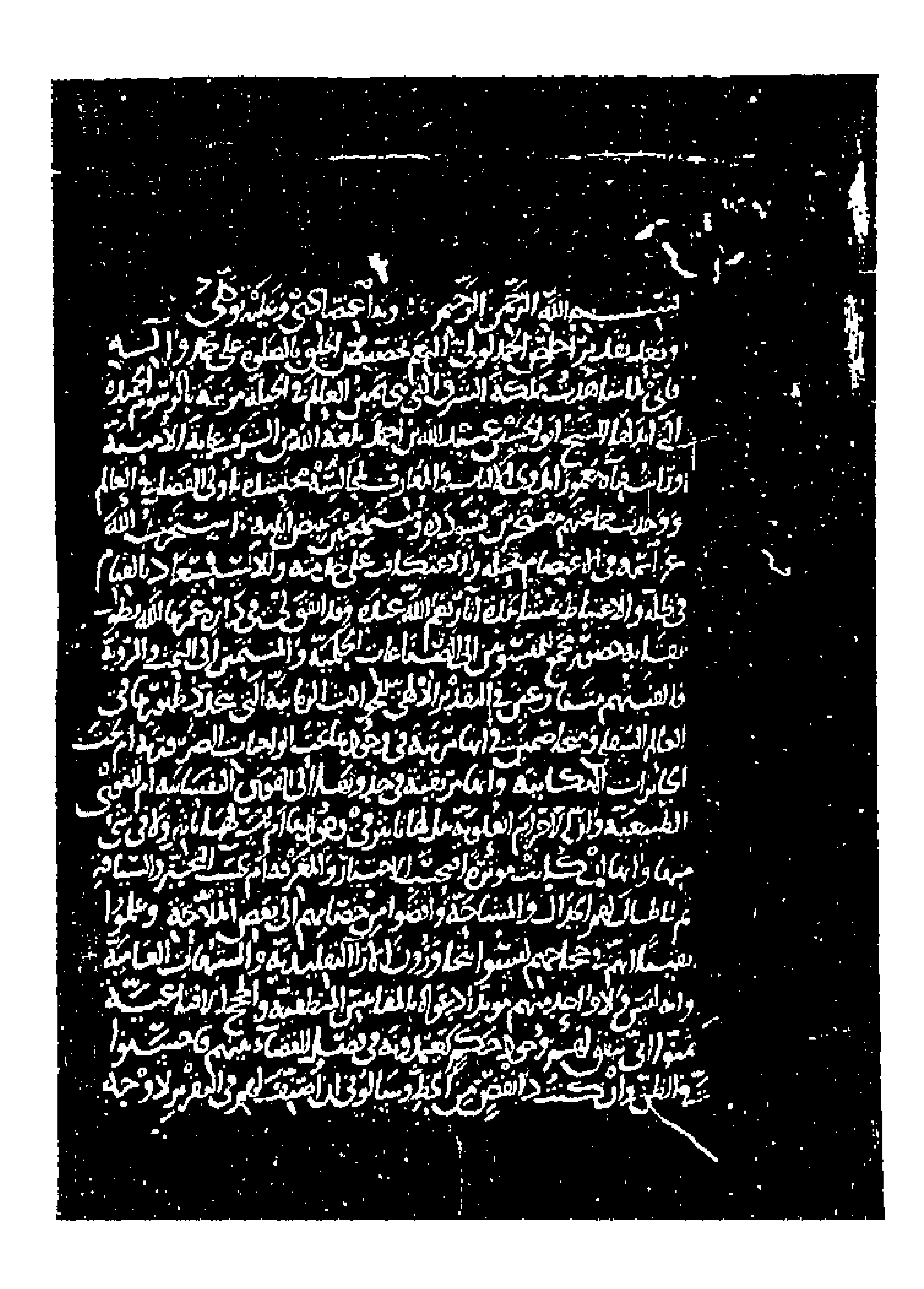
أنموذج من صفحات مخطوطة

التقرير لأوجه التقديـر



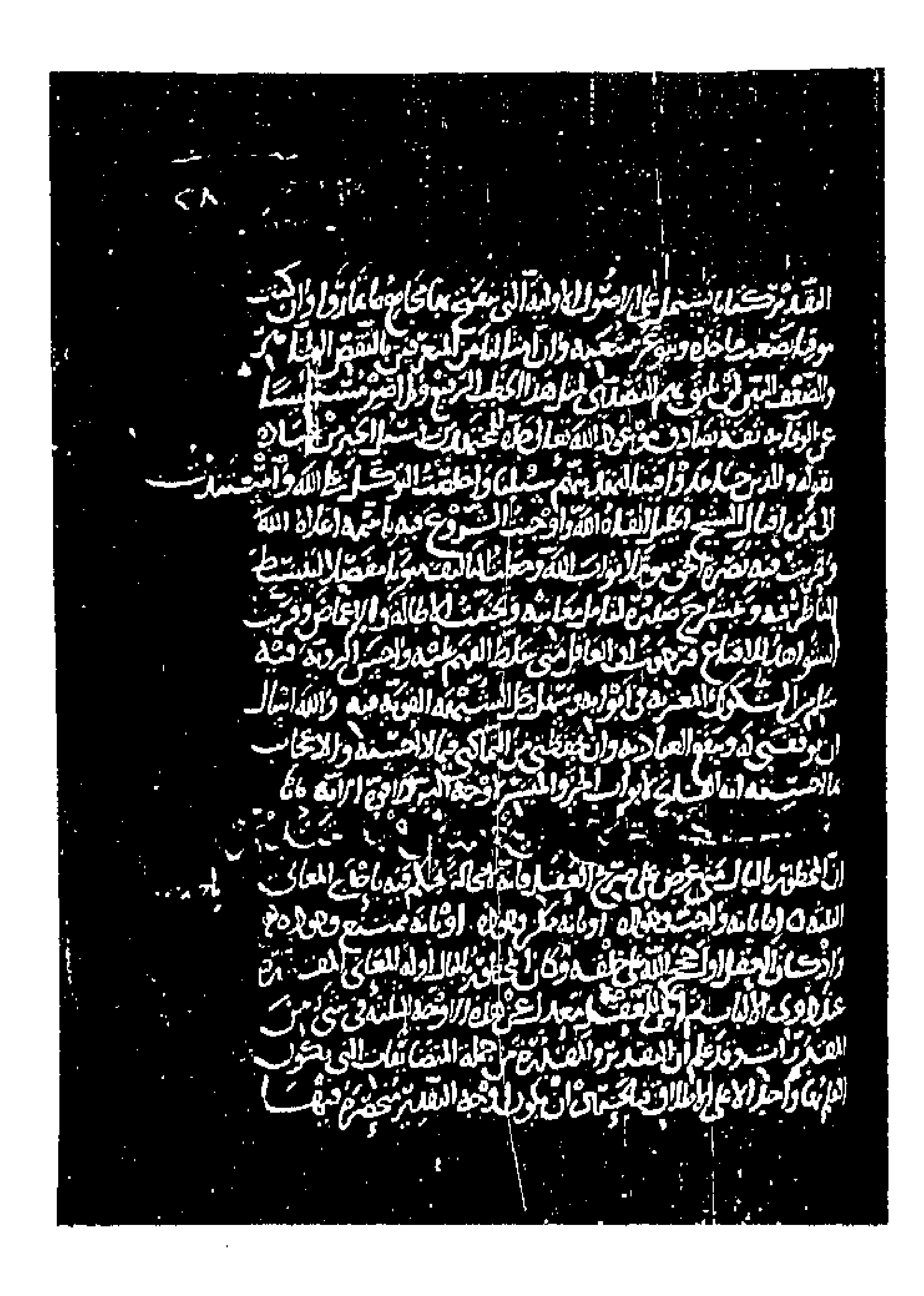
كتاب التقرير لأوجه التقدير
تأليف أبي الحسين محمد بن يوسف
العامري رحمه الله

صفحة الغلاف من كتاب التقرير لأوجه التقدير

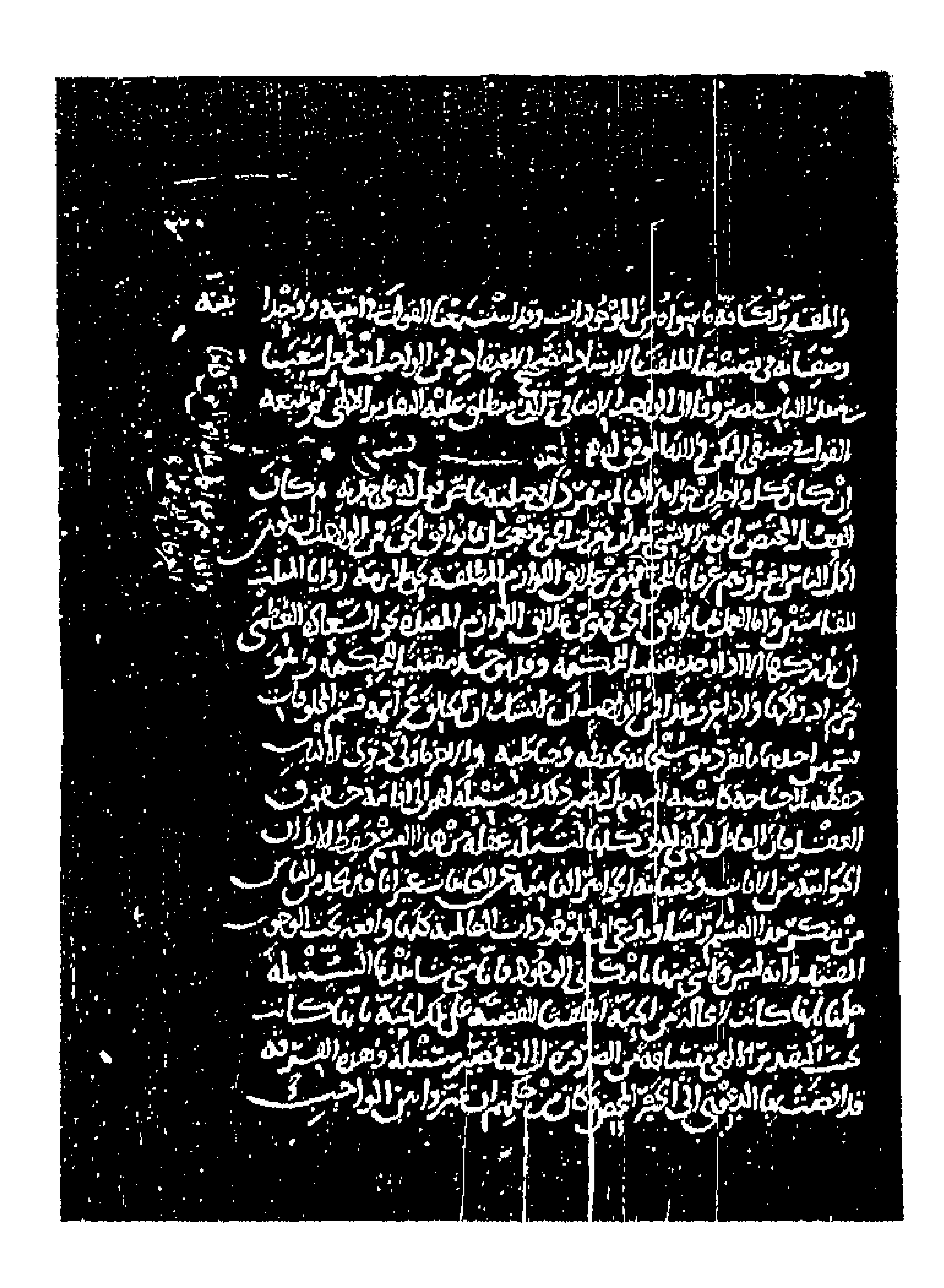


بسم الله الرحمن الرحيم وبه اعتصامي وعليه توكلي

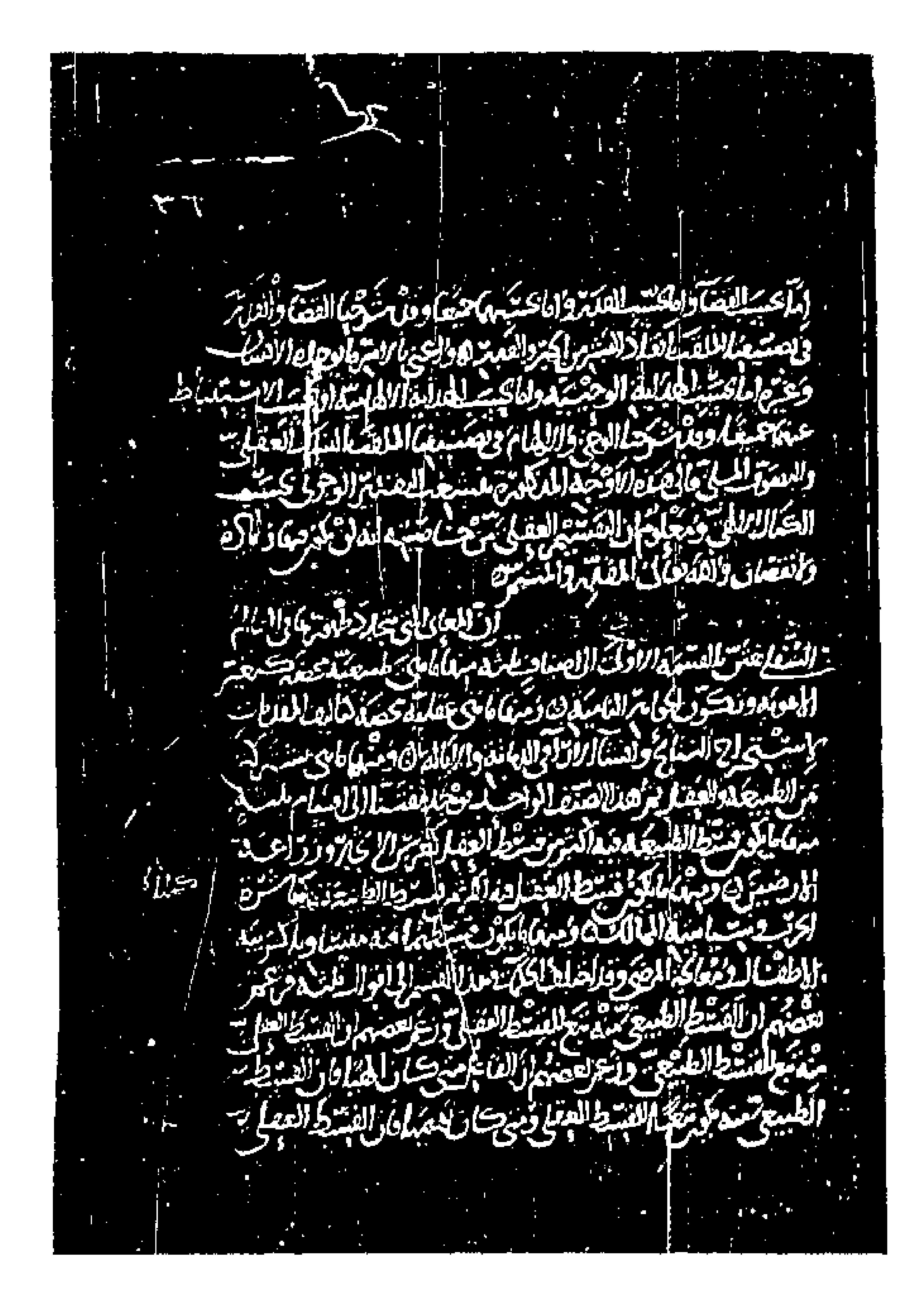
الصفحة الأولى من كتاب التقرير لأوجه التقدير



الصفحة الثانية من كتاب التقرير لأوجه التقدير



الصفحة الثلاثون من كتاب التقرير لأوجه التقدير

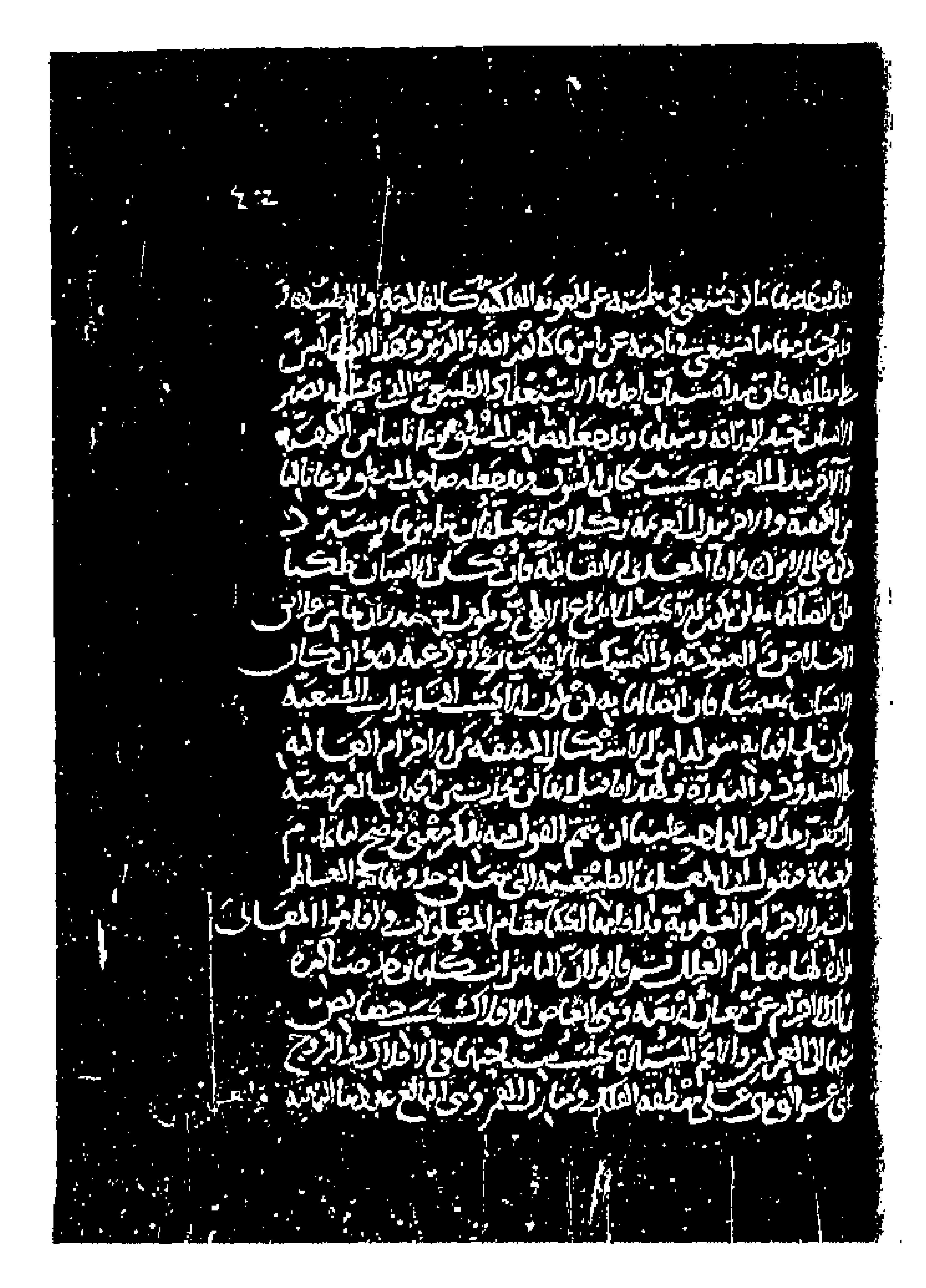


٣٦

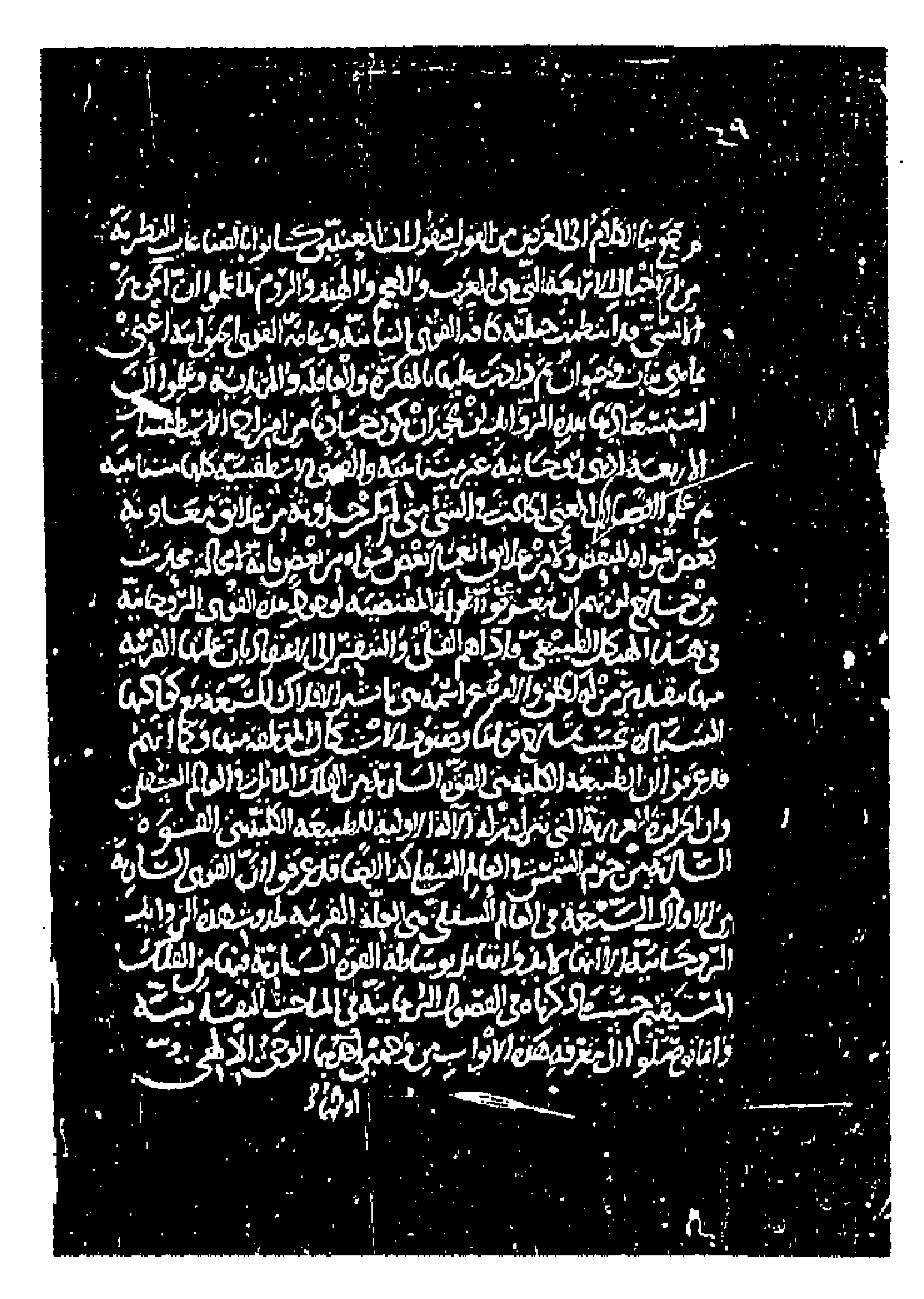
أما بحسب القضاء وإما بحسب القدرة وإما بحسبهما جميعا ومن شرحنا القضاء والقدر
في تصنيفنا الملقب [illegible] من الجبر والقدر [illegible] الانسان
وغيره إما بحسب الهداية الوحيية وإما بحسب الهداية الالهامية أو بحسب الاستنباط
عنهما جميعا ومن شرحنا الوحي والإلهام في تصنيفنا الملقب السبيل العقلي
والسمو الملي وإلى هذه الأوجه المذكورة تستوعب القسمة [illegible]
الكمال الإلهي ومعلوم أن القسمة العقلية [illegible] جهات [illegible]
والنقصان والله تعالى الموفق والميسر

أن المعاني التي تتجدد ظهورها في العالم
السفلي تنقسم بالقسمة الأولى إلى أصناف ثلاثة منها ما هي طبيعية محضة كتغير
الأهوية وتكون [illegible] ومنها ما هي عقلية محضة كتأليف المقدمات
واستخراج النتائج [illegible] ومنها ما هي مشتركة
من الطبيعة والعقل ثم هذا الصنف الواحد ينقسم إلى أقسام ثلاثة
منها ما يكون قسط الطبيعة فيه أكثر من قسط العقل كغرس الأشجار وزراعة
الأرضين ومنها ما يكون قسط العقل فيه أكثر من قسط الطبيعة [illegible] كمباشرة
الحرب وسياسة الممالك ومنها ما يكون [illegible]
[illegible] معالجة المرضى وقد اختلف [illegible] في هذا القسم على أقوال ثلاثة فزعم
بعضهم أن القسط الطبيعي فيه تبع للقسط العقلي وزعم بعضهم أن القسط العقلي
فيه تبع للقسط الطبيعي وزعم بعضهم أن [illegible] فمتى كان الغالب القسط
الطبيعي فيه يكون تبعا للقسط العقلي ومتى كان [illegible] القسط العقلي

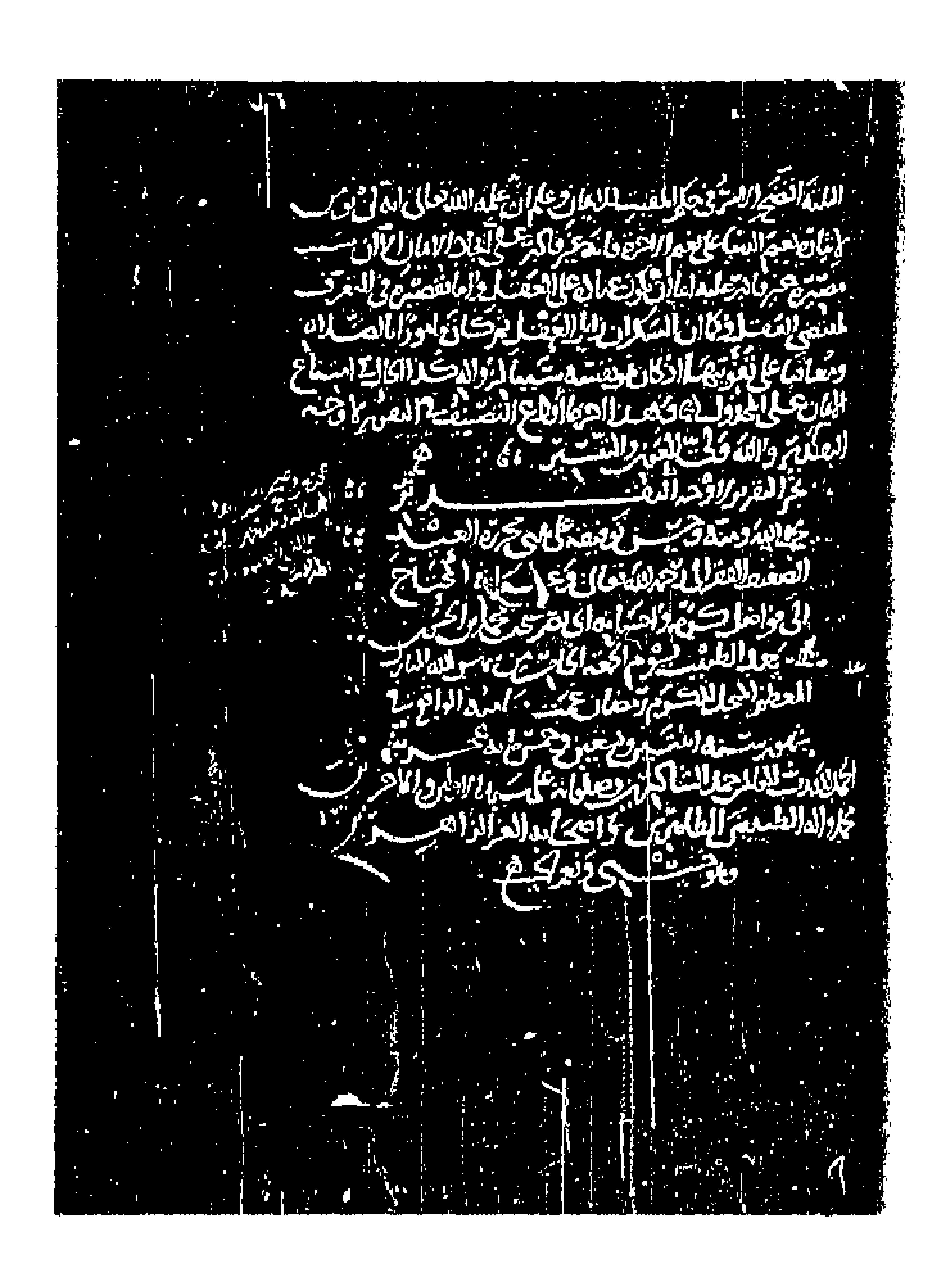
الصفحة السادسة والثلاثون من كتاب التقرير لأوجه التقدير



الصفحة الرابعة والأربعون من كتاب التقرير لأوجه التقدير



الصفحة التاسعة والأربعون من كتاب التقرير لأوجه التقدير



[illegible]

تم التقرير لأوجه التقدير

بحمد الله ومنه وحسن توفيقه على يد محرره العبد

الضعيف الفقير إلى رحمة الله تعالى [illegible] المحتاج

[illegible]

[illegible] يوم الجمعة [illegible]

المعظم [illegible] رمضان [illegible]

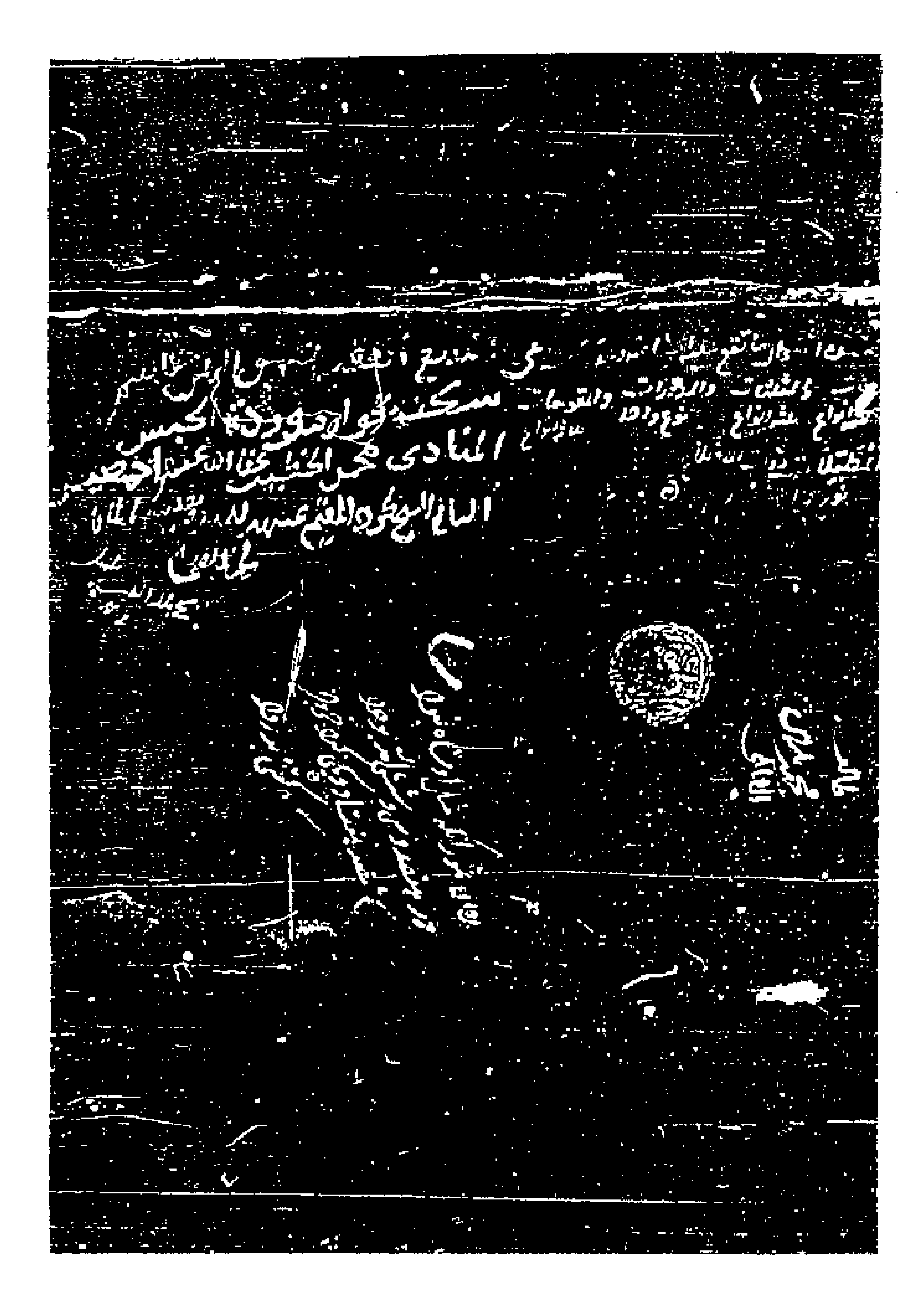
[illegible]

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين وصلواته على سيد الأولين والآخرين

محمد وآله الطيبين الطاهرين وأصحابه الغر الزاهرين

وهو حسبي ونعم الوكيل

الصفحة الأخيرة من كتاب التقرير لأوجه التقدير



صفحة الغلاف الأخير من مخطوطة برنستون

كتاب
التقرير لأوجــه التقديــر
تأليــف
أبي الحسن محمد بن يوسف العامري★

(★) ص : + رحمه الله .

المقدمـــة :

27 / بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه اعتضادي ، وعليه توكلي ، وبعد تقدير أخلص الحمد لوليّ النِعم ، [و] تخصيص الخلق بالصلاة على محمدٍ وآله ، فاني لما شاهدت مملكة الشرق ـ التي هي يمين العالَم في الجبِلَّة ، مزيَّنة بالرسوم الحميدة التي أبداها الشيخ أبو الحسين عبيدالله[1] بن أحمد، بلَّغه الله من الشرف غاية الأمنية ـ ورأيتُ فناءه معموراً بذوي الألباب والمعارف ، ومجالسهُ محتشدةً بأولي الفضل في العالَم ، ووجدت جماعتهم مفتخرين بسؤدده ، ومبتهجين ببيض أيامه ؛ استخرتُ الله ـ عزَّ اسمه ـ في الاعتصام بحبله ، والاعكاف على خدمته ، والاستسعاد بالقيام في ظلِّه ، والاغتباط بمشاهدة آثار نعم الله عنده . وقد اتفق لي في داره ـ عمَّرها الله بطول بقائه ـ حضور مجتمع للمتشوفين إلى الصناعات الحكمية ، والمنتمين إلى البحث والرويَّة ، فألفيتُهم متنازعين في التقدير الالهي للحوادث الزمانية التي يتجدد ظهورها في العالَم السفلي ، ومتخاصمين في أنها مرتَّبةٌ في وجودها تحت الواجبات الضرورية أم تحت الجائزات الامكانية ، وأنها مرتقية في حدوثها إلى القوى النفسانية أم [إلى] القوى الطبيعية ؛ وأن الأجرام العلوية هل لها تأثير في وجودها أم ليس لها تأثير ولا في شيء منها، وأنها إن كانت مؤثِّرة، أفبحسب الاختيار والمعرفة أم بحسب الجبر[2] والسياقة .

ثم لما طال لهم الجدال والمشاحة، وأفضوا من خصامهم إلى بعض الملاحة، وعلموا يقيناً أنهم في حجاجهم ليسوا يتجاوزون الآراء التقليدية والشبهات العاميَّة؛ وأنه ليس ولا واحدٌ منهم مؤيِّدا دعواه بالمقاييس المنطقية والحجج الاقناعية، تمنَّوا أنَّي يتفق لهم وجودُ حكمٍ يعتمدونه في فصل القضاء بينهم، فأحسنوا فيَّ الظن، وإنْ كنت ذا نقص من الحظ، وسألوني أن أصنف لهم في التقرير لأوجه / التقدير كتاباً 28

---

(1) أبو الحسين عبيد الله بن أحمد العُتْبي وزير نوح بن منصور الساماني. تولى الوزارة سنة ٣٦٥ هـ في بعض الروايات ، وقتل بعد ست سنوات.

(2) ص : التخيير .

يشتمل على الأصول الأوَّلية، التي ينفتح بها مجامع ما تماروا [فيه]، وإنْ كنت موقناً بصعب مآخذه، وبتوعر شعبه، وأن أمثالنا من المتعرِّفين بالنقص الظاهر، والضعف البيِّن، لن يليق بهم التصدي لمثل هذا الخطب الرفيع، ولم أصرْ مستيئساً عن الوفاء به ثقةً بصادق موعود الله ـ تعالى جدُّه ـ للمجتهدين في سبل الخير من عباده بقوله: «والذين جاهدوا فينا لنهدينَّهم سبلنا[3]» وأخلصتُ التوكل على الله، واستندت إلى يُمْنِ إقبالِ الشيخ الجليل ـ أبقاه الله ـ وأوجبتُ الشروع فيه باسمه ـ أعلاه الله، وتحريتُ فيه نصرة الحق، مؤملا ثواب الله، وجعلتُ التأليف مبوباً، مفصَّلا، لينبسط الناظر فيه، وينشرحَ صدره لتأمل معانيه، وتجنبتُ الاطالة والاغماض، وقرَّبتُ الشواهد للاقناع، ورجوت أن العاقل متى سلَّط الفهمَ عليه، وأحسن الرويَّة فيه، سَلِمَ من الشكوك المعترية في أبوابه، وسَهُلَ حلُّ الشبهة القوية فيه، والله أسألُ أن يوفقني له، وينفع العباد به، وأن يحفظني من التمادي فيما لا أحسنه، والاعجاب بما أحسنه، إنَّه الفاتحُ لأبواب الخير، والميسِّرُ لأوجه البِرِّ، ولا قوة إلا به.

مفتتح ما يحتاج إلى معرفته ليشرح به التقدير:

إنَّ المخطورَ بالبال متى عُرِضَ على صريح العقل، فانه لا محالة يَحْكُمُ فيه باحدى المعاني الثلاثة: إما بأنه واجبٌ وجوده، أو بأنه ممكن وجوده، أو بأنه ممتنع وجوده. وإذْ كان العقل أوَّلَ حجج الله على خلقه، وكان المخطور بالبال أوَّلَ[4] المعاني المقدَّرة عند ذوي الألباب، ثم لم يكن للعقل معدل عن هذه الأوجه الثلاثة في شيء من المقدَّرات، وقد عُلِمَ أن التقدير والمقدرة من جملة المتضايفات، التي يكون العلم بها واحداً لا على الاطلاق، فبالحري أن تكون أوجهُ التقدير منحصرةً فيها، / ٢٩ مرتقية اليها. وإذْ عُرِفَ هذا فمن الواجب أن يُجْعَلَ مفتتحُ الخوض فيه مأخوذاً من تحقيق كلِّ واحد من هذه المعاني الثلاثة بتحديده الخاصيِّ، فنقول:

أما الواجب فهو الذي يكون ضروريَّ الوجود، ومتى فرض في شيء من الحالات لا وجودُه لزم منه المحال، نحو الاثنين والاثنين أربعة. وأما الممتنع فهو الذي

---

(٣) سورة: «العنكبوت»، الآية «٦٩».
(٤) ص: أوله.

يكون ضروريَّ اللاوجود، ومتى فرض في شيء من الحالات وجودُه لزم منه المحال، نحـو أن الاثنـين والاثنين خمسة. وأما الممكن فهو الذي ليس وجوده أو لا وجودُه بضروريٍّ ومتى فرض أنه على خلاف ما هو عليه لم يلزم منه المحال، نحو قيام زيد وقعـوده[٥].

وإذا عرف هذا فمن الـواجب أن نذكر الأقسام الأُوَلَ لكل واحدٍ من هذه الثلاثة، فنقول: أمـا الواجب فيفتنُّ إلى نوعين: أحدهما الواجبُ وجودُه بالذات نحو وجود الباري جلَّ جلاله. والآخر الواجبُ وجودُه بالاضافة نحو وجـودُ المركز للدائرة. وبمثله الممتنع يفتنُّ إلى نوعين: أحدهمـا المطلق والآخر المقيَّد[٦]. أمـا المطلق فكمطابقة الخط المستند للخط المستقيم. وأما المقيَّد فكوجود البَرْدِ في النار، ما دام جوهرها ناراً. وبمثله الممكن يفتنُّ إلى نوعين: أحدهمـا الممكن على الدوم كاحتمال العدد للتركيب دائمـاً، والآخر الممكن في حالٍ دون حال كخروج اللحية لابن عشرين سنة.

وإذْ تقررت ماثيَّةُ كلِّ واحد منها، وظهرت أقسامُه الأُوَلُ، فقد تبينَّ أن المخطورَ بالبال لن يتأتى فيه صفة الوجودِ إلا وهو مترتب إما تحت الواجب وإما تحت الممكن. فأما المترتب تحت الممتنع فمن المحال أن يتأتى فيه صفة الوجود. فنحن إذن جُدراءُ بأن نوجز القول في ذكر الممتنع، وأن نقدم الذكر لحال الواجب. ثم لما كان الواجبُ الوجود بالذات هو الموجود الحقُّ، أعني الأحد الفرد ـ جلَّ ربنا وتعالى ـ/ ٣٠ والمُقَدِّرُ لكافة ما سواه من الموجودات، وقد أشبعنا القول في إنِّيَّته، ووحدانيته، وصفاته، في تصنيفنا الملقب بـ«الارشاد لتصحيح الاعتقاد»؛ فمن الواجب أن نجعل سعينا في هذا الباب مصروفاً إلى الواجب الاضافي، الذي ينطلق عليه التقديرُ

---

(٥) ذكر أرسطـو في «التحليلات الأولى» أن «الممكن هو ليس باضطراري؛ ومتى وضـع أنه موجود لم يعرض من ذلك محـال». أرسطوطاليس: المنطق، ج١، ص ١٤٢. وانظر في تحليل هذه المقولات وصلتها بالفعل الانساني مقالة يحيى بن عدي في «إثبات طبيعة الممكن ونقـض حجج المخالفين لذلك والتنبيه على فسادها»، الرسالة العشرون، في، د. سحبان خليفات: مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، ص ٣٣٧-٣٧٤. ويقول الآمدي: «أما الواجب فعبارة عن ما يلزم من فرض عدمه محال. وإنْ كان ذلك لذاته فهو الواجب لذاته؛ وإنْ كان لغيره فهو الواجب باعتبار غيره. وأما الممتنع فعبارة عن ما لو فرض موجوداً لزم عنه المحال؛ وهو مواز للواجب بقسميه. وأما الممكن فعبارة عن ما لو فرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه لذاته محال. ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له الا بمرجِّح من خارج».
(الآمدي: كتاب المبين)، ص ٦١-٦٣.

(٦) ص: للقيد.

الالهي ، ثم نتبعُه القول في صنفيِّ الممكن ، والله الموفق له .

القول في أقسام الواجب :

إنْ كان كلُّ واحدٍ من جواهر العالم متفرداً في جبلّته بخاص فعلٍ له على حدته ، ثم كان الفعل المختصُّ بالجوهر الانسيِّ هو أن يعرف الحق ، ويعمل بما يوافق الحقَّ ، فمن الواجب أن يكون أكملَ الناس أغزرُهم عرفاناً للحقِّ ، (وأقدرُهم على العمل بما يوافق الحقَّ . فأما العرفان للحقِّ[7] فهو من علائق اللوازم المطلقة ، نحو ملازمة زوايا المثلث للقائمتين . وأما العمل بما يوافق الحقَّ فهو من علائق اللوازم المقيَّدة ، نحو السعادة العظمى ، لن[8] يدركها الا إذا وُجِدَ مقتنياً للحكمة . وقد يوجدُ مقتنياً للحكمة وهو يحرم إدراكها .

وإذا عرف هذا فمن الواجب أن لا نشك أنَّ الخالق ـ عزَّ اسمه ـ قسَّم المخلوقات قسمين : أحدهما ما تفرَّد هو سبحانه بحفظه وحياطته ، والآخر ما ولَّى ذوي الألباب حفظه ، بلا حاجةٍ كانت به اليهم ، بل ليصير ذلك وسيلة لهم إلى إقامة حقوق العقل ، فإن العاقل لو كُفِيَ المؤن كلَّها لتبلَّد عقلُه . [و] من هذا القسم حفظ الأبدان الحيوانية من الآفات وصيانةُ الجواهر النامية عن الكائنات .

غير أنَّا قد نجد من الناس من ينكر هذا القسم رأساً ، ويدعي أنَّ الموجودات العالميةَ كلَّها واقعةٌ تحت الوجوب المقيَّد ، وأنَّه ليس ولا شيء منها بامكانيِّ الوجود ؛ فانَّا متى شاهدنا السنبلة حكمنا بأنها كانت لا محالة من الحبة ، فأطلقنا[9] القضية على تلك الحبةِ بأنها كانت ، بحسب التقدير الالهي ، منساقةً من الضرورة إلى أن تصير سنبلة .

وهذه الفرقة قد أفضت بها الدعوى إلى الجبر المحض ، وكان من حكمهم أن يميِّزوا بين الواجب / بحسب الجبلَّة وبين الواجب بحسب العلم ؛ وأن يوقنوا أنَّ ما كان واجبا بحسب الجبلَّة فهو واجب لا محالة بحسب العلم ؛ وليس كلُّ ما كان واجباً بحسب العلم فهو ، لا محالة ، واجب بحسب الجبلَّة ، ومثاله أن الباري تعالى علم

31

---

(7) إضافة من الناسخ في الهامش .

(8) ص : أن .

(9) ص : اطلقنا .

أنَّ هذا الصبي مقتبسٌ لصناعة الكتابة إلى مدة كذا[١٠]، فإنَّ مصيره كان يكون واجباً بحسب علمه السابق وليس هو بواجب بحسب ذات الصبيِّ في طبعه ، فان قوَّته على تعلم الكتابة وتركِ تعلمها قوةٌ واحدةٌ . وأما إذا عُلِمَ أنَّ القُطْرَ مباينٌ لضلعه ، فإنَّ وجودَه غيرَ مشارك للضلع يكونُ بحسب طباع القُطْرِ في نفسه، وإنَّ مشاركته للضلع ممتنعٌ محال .

ثم كان أيضاً من حكمهم أن يميِّزوا بين المقصود إليها إذا كانا أَوَّلَيْنِ ، وبين المقصود إليها إذا كان أحدهما أوَّليّاً والآخر غير أوَّليٍّ . ومثاله أن القصدَ الأوَّليَّ لن[١١] يتجرد في إيجاد الدائرة إلى المحيط دون المركز أو إلى المركز دون المحيط بل يتجه إليهما معاً . فأما القصد الأوَّليُّ لايجاد العقلِ في النفسِ أو اتحاد النفس في الجسم فإنَّه يتجه إلى الكمال المطلق ، ثم يتدرج منه بحسب التحليل بالعكس إلى ما استتبَعَهُ ذلك الكمالُ من خصائص متأدية . وكلُّ ما كان من هذا القبيل فإن وجودَه المقصودَ الأوَّليَّ يقتضي وجود ما استدعاه من المقصود الغير الأوَّليِّ ، ثم لا يطَّرد عليها حكمُ الانعكاس . وأعني بهذا أن البزر متى ضُيِّعَ أو أُهمِلَ لم يتأدّ به الأمر إلى الاثمار ، ومتى حصل الاثمار فإنه لم يُضيَّعْ . و'لا فمن ذا يشك أنَّ الابتناء دون التأسيس محال، وأن التأسيس دون الابتناء ليس بمحال .

وإذا عُرِفَ أقسامُ الواجب على هذا النوعِ من البيان، ثم لم يُشَكَّ أنَّ الممتنع يكون مقابلا له على طريق المضادة، فقد ظهر أنَّ الوقوف على أقسامه باعتبار العكس يكون متقارباً سهلا ؛ بل قد ظهر أن عامة ما حققته البراهين الضرورية من الأشكال الهندسية والمناسبات العددية / ، والحكمِ الالهية ، والمقدمات الأوَّلية ، مترتبةٌ كلُّها تحت الواجب ؛ وأن كافة نقائضها مترتبةٌ بأسرها تحت الممتنع . وبه يُعْلَمُ [أن] ما وجب وجودُه فقد امتنع لا وجوده ، وأن ما امتنع وجودُه فقد وجب لا وجوده ؛ وأن تقابلهما بالذات هو تقابلُ التضاد وإن لم يكن متوسط بينهما . والله الموفق للخيرات . ٣٢

القول في الممكن وأقسامـــه :

إنَّ العلوم اليقينية ، وإن كانت متعلقـة بالـموجودات الأبدية ، وكان شرفُ الجوهر الإنسيِّ باقتنائها ، أبلغَ، فإنَّ حاجة الانسان ـ في استبقاء ذاته ما دام في هذا

---

(١٠) ص : كذى .

(١١) ص : ان .

العالم - إلى المعاني الامكانية ، كالمصارف التدبيرية ، والمعاملات المشورية ، يكون أعمَّ . وليس فضيلةُ الانسان في أن يخطيء ، فإنَّ ذلك لن يوجد ، بل فضيلته في أن يَكْثُرَ صوابُه ، أو يقربَ من الحق اعتقاده .

وإذا عرف هذا فنقول : كما أن لفظة « الوجوب » لن تستعمل في القضية إلا للاعراب عن جهة التأكيد لتعلق المحمول بالموضوع ، نحو قولنا : « واجب أن يكون الكلُّ أكثرَ من جزئه » ، كذا[12] لفظة « الامكان » لن تستعمل فيها إلا للاعراب عن جهة الوهن لتعلق المحمول بالموضوع ، نحو قولنا : « ممكن أن يصير الانسان كاتباً » . وكما أن التأكيد بلفظة « الوجوب » لن يستعمل إلا في القضايا المعربة عن وجوب المحمول لموضوعه[13] دائماً ، كالفردية للخمسة ، كذا[12] التوهينُ بلفظة « الامكان » لن يستعمل إلا في القضايا المعربة عن وجوب المحمول لموضوعه دائماً ، كالنوم للحيوان .

ونحن جدراء بأن نترقى في[14] البيان قليلا ، فنقول : إنَّ المعاني الامكانيَّة توجد في ذواتها مفتنَّةً إلى أقسام ثلاثة : أحدها ما يكون وجوده أكثرَ من لا وجوده كهيجان البرد في الفصل الشتوي وهجوم الحرِّ في الفصل الصيفي . والثاني ما يكون لا وجوده أكثرَ من وجوده كهبوب السموم في الفصل الشتوي ووقوع الثلج في الفصل الصيفي . والثالث ما يكون وجوده / ولا وجوده متساويين كتغيُّم الجو وتقشّعه في الفصل الربيعيِّ وتعاقب الحر والبرد في الفصل الخريفي . 33

وأما القسم الذي يكون وجوده أكثر من لا وجوده ؛ فكلُّ ماترتب تحته من الحوادث المتجددة يسمَّى أحوالا طبيعية . وبهذا الصنف من الممكن تتعلق المصنوعات العملية ، والكوائن المهنية ، والمطلوبات الزمانية . وأما القسم الذي لا يكون وجوده أكثرَ من [لا] وجوده ، فكلُّ ما ترتب تحته من الحوادث المتجددة يسمَّى أحوالا نادرة . وبهذا الصنف من الممكن تتعلق المعجزات النبوية ، والمبدَعات الأوَّلية ، والمطلوبات بالأدعية . وأما القسم الذي يكون وجوده ولا وجوده متساويين ؛ فكلُّ ما ترتب تحته من الحوادث المتجددة يسمَّى أحوالا متقلِّبة . وبهذا

---

(12) ص : كذى .

(13) ص : بموضوعه .

(14) ص : إلى .

الصنف من الممكن تتعلق المعــاشرات الاخــوانية ، والمحـذورات الاحتياطية ، والمطلوبات العرضية .

فقد ظهر إذن أن المعاني الامكانية إما أن تكون طبيعية الوجود أو نادرة الوجود أو متقلِّبـة الـوجــود . فأما الممكن الطبيعي والممكن النادر فانهما يتقابلان تقابل التضـاد . وأمـا الممكن التقلُّبي[15] فانه ينزل منزلة المتوسط بينهما . وقد يجتمع في الموضـوع الـواحد ، بالقياس إلى المعنى الواحد ، نوعان من الامكان : أحدهما الطبيعي ، والآخر التقلُّبي . ومثاله أن قوة الانسان على قيامه وقعوده قوة واحدة ، ووجودها فيه معدود من الممكنات الطبيعية ؛ أعني التي يكون لا وجودها أمراً نادراً . ثم القوة المستحفظة له على حالة القيام دون حالة القعود هي قوة أخرى ومعدودة من الممكنات التقلُّبية إذْ قد يوجد من يمكنه أن يقوم ثم لا يمكنه الثبات على حالة القيام دائماً . وسنورد شرح كلٍّ واحد منها على الاستقصاء باذن الله تعالى ومشيئته .

القول في أوجه المقدَّرات الوجوبية :

34 /إنَّ المعرفة اليقينية بالمعاني المقدَّرةِ ليست تتعلق بالقسمة الأوَّليَّة إلا بمعانٍ ثلاثة ، وهي : ذوات الأجسام ، ومبادىء الأجسام ، ولواحق الأجسام . فأما ذوات الأجسام فمفتنَّةٌ إلى أصناف ثلاثة ، وهي : المتحركة إلى المركز ، والمتحركة من المركز ، والمتحركة على المركز . وأما مبادىء الأجسام فمفتنَّةٌ إلى أصناف ثلاثة ، وهـي : الهيولى ، والصورة ، والاستعداد . وأما لواحق الأجسام فمفتنَّـةٌ إلى أصناف ثلاثة ، وهي : الآثار العلوية ، والحوادث المعدنية، والكوائن النامية .

ثم التقدير الالهي بحسب الايجاد لهذه الأصناف كلِّها يفتنُّ إلى أقسام ثلاثة ، وهي : الابداع ، والصنع ، والتسخير ، واسم الخلق يعمها كلَّها . فأما الابداع فهو اختراع الشيء لا عن مادة ، ولا بزمان ، وبه يتعلق وجود المبادىء . وأما الصنع فهو تأخيذ[16] الهيولى المختـرع بالصـورة المبتـدَعة ، وبه يتعلق وجود الأجسام . وأما التسخير فهو سياقة الشيء إلى الغرض المختص به ، إما طوعاً وإما قهراً ، وبه يتعلق وجود اللواحق بها . وإذْ تحقق هذا فمن الواجب أن نترقى في البيان قليلا ، فنقول :

---

(15) أي الممكن المتحوِّل .

(16) التأخيذ : أن تحتال المرأة بحيلٍ لحبس زوجها على نفسها ومنعه عن غيرها من النساء . والمقصود : حبس الصورة على الهيولى .

إنَّ الالهيين من الحكماء نجدهم مطبقين على جزم القضية بأن الغرضَ الأوَّلي في التقدير الالهي لايجاد العالم مُتَّجهٌ إلى المعاني الثلاثة ، وهي : إفاضة الجود التام ، وإبراز القدرة التامة ، وإظهار الحكمة التامة ؛ وأن الفعل المختص بهذا التقدير يفتنُّ إلى أقسام ثلاثة ، وهي : إيجاد العالم ، واستبقاء العالم ، وتصريف العالم . فأما إيجاده فذو شعبتين : إحداهما[17] الأجرام الأثيرية ، أعني الأفلاك ، والكواكب ؛ والأخرى الأجرام العنصرية ، أعني الأسطقسات الأربعة . وأما استبقاؤه فمؤيد بقوتين : إحداهما القوة الطبيعية ، والأخرى القوة النفسانية . وأما تصريفه فمتصل بمعنيين / ، أحدهما التفعيل ، والآخر[18] الانفعال . ثم المقدرات الصادرة عن الجرمين بالقوتين من المعنيين ، توجد بأسرها مفتنَّة إلى تغايير أربعة : أحدها التغير الجوهري أعني الكون والفساد ؛ والثاني التغير الكمِّي أعني الربو والاضمحلال ؛ والثالث التغير الكيفي أعني الاستحالة[19] . والرابع التغيُّر الأيني أعني النقلة . ٣٥

فأما التغيُّر الجوهري والتغير الكمي فانهما يقتضيان ، من الضرورة ، انقسام الأزمنة . وأعني بهذا أن مدة الشيء في تكوُّنه متى كانت طويلةً ، نحو الحال في الأشجار القوية ، فانَّ مدَّته في فساده تكوُن أيضاً طويلة . ولن يجوز اجتماع الحالين في المدة المعينة . ومتى كانت قصيرة ، نحو الحال في البقول الضعيفة ، فإنَّ مدة فساده تكون أيضاً قصيرة . ولن يجوز أجتماع الحالين في المدة المعينة ؛ وبمثله الحال في التغير الكمِّي .

فأما التغيُّر الكيفي والتغيُّر الأيني فانهما لا يقتضيان انقسام الأزمنة ؛ ويجوز اجتماع المتقابلين منهما على التعاقب في المدة المعينة . ثم المعاني الحادثة عن التغايير الأربعة تفتنُّ كلُّها إلى أصناف أربعة . وهي الطبيعية الحدوث كالحيوان والنبات ؛ والفكرية الحدوث كالاعتقادية والتدبيرية ؛ والمهنية الحدوث كالنجارة والحدادة ؛

---

(١٧) ص : أحدهما .

(١٨) ص : والاخرى.

(١٩) يقول الآمدي : « أما الاستحالة فعبارة عن استبدال حال الشيء ، إما في ذاته ، أو صفة من صفاته ، لا دفعة واحدة بل يسيراً يسيراً » ص٩٣ . و « أما الكون فعبارة عن خروج شيء من العدم إلى الوجود دفعة واحدة ، في طرف زمان ، لا يسيراً يسيراً . وأما الفساد فعبارة عن خروج شيء من الوجود إلى العدم دفعة واحدة ، لا يسيراً يسيراً » . ص ٩٣ . « وأما النمو فعبارة عن زيادة أقطار الجسم لما يرد عليه من الغذاء أو يستحيل سببها بها » . الآمدي : كتاب المبين ، ص ٤٤ .

والاتفاقية الحدوث كالدولة[٢٠] والحرمان . فأما حدوث الطبيعيات فمن علائق الشمس والفلك المائل . وأما حدوث الفكريات فمن علائق العقل والنفس الناطقة . وأما حدوث المهنيات فمن علائق الحيوان والأعضاء الجسدانية . وأما حدوث الاتفاقيات فمن علائق الأعراض والمعاني الطارئة ؛ وسنورد شرحها على الأثر .

ثم جميع هذه المعاني مرتقية بأسرها إلى خلق الله ـ تعالى جدُّه ـ وأمره . وأعني بـ «الخلق» ما يوجده الله ـ عزَّ اسمه ـ / إما بحسب القضاء وإما بحسب القدر ، وإما بحسبهما جميعاً . وقد شرحنا القضاء والقدر في تصنيفنا الملقب بـ « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » . وأعني بـ « الأمر » ما يوجده الانسان وغيره ، إما بحسب الهداية الوحيية ، وإما بحسب الهداية الالهامية ، أو بحسب الاستنباط عنهما جميعاً . وقد شرحنا الوحي والالهام في تصنيفنا الملقب بـ « النسك العقلي والتصوف الملِّي » . فالى هذه الأوجه المذكورة ينشعب التقدير الوجوبيُّ بحسب الكمال الالهي . ومعلوم أن التقسيم العقلي من خاصيته أنه لن يكون فيه[٢١] زيادة ولا نقصان . والله تعالى المقدِّرُ والمتمِّمُ . ٣٦

القول في وجه التقدير وحساب الأفعال :

إنَّ المعاني ، التي يتجدد ظهورها في العالم السفلي ، تفتنُّ بالقسمة الأولى إلى أصناف ثلاثة : منها ما هي طبيعية محضة كتغير الأهوية وتكوُّن الجواهر النامية ؛ ومنها ما هي عقلية محضة كتأليف المقدمات لاستخراج النتائج وإنشاء الآراء في الديانة والايالة ؛ ومنها ما هي مشتركة بين الطبيعة والعقل . ثم هذا الصنف الواحد يوجد مفتنّاً إلى أقسام ثلاثة : منها ما يكون قسط الطبيعة فيه أكثرَ من قسط العقل ، كغرس الأشجار وزراعة الأرضين ؛ ومنها ما يكون قسط العقل فيه أكثرَ من قسط الطبيعة كمباشرة الحرب وسياسة الممالك ؛ ومنها ما يكون قسطهما فيه متساوياً ، كتربية الأطفال ومعالجة المرضى . وقد اختلف الحكماء في هذا القسم إلى أقوال ثلاثة : فزعم بعضهم أن القسط الطبيعيَّ منه تَبَعٌ للقسط العقلي ؛ وزعم بعضهم أن القسط العقلي منه تبع للقسط الطبيعي ؛ وزعم بعضهم أن الفاعل متى كان إلهيّاً فان القسط

---

(٢٠) الدولة : انقلاب الأمر من حال إلى حال .

(٢١) ص : فيها .

٣٧ الطبيعي منه يكون تبعاً للقسط العقلي . ومتى كان بهيمياً فان القسط العقلي / منه يكون تبعاً للقسط الطبيعي . ومتى كان مقتصداً بين المرتبتين فتارة يتبع هذا ذاك ، وتارة يتبع ذاك هذا . وهذا هو الأصوب عندنا من المذاهب الثلاثة ، وسنزيد تبيانه على الأثر . وإذْ عرف هذا فمن الواجب أن نترقى في البيان قليلا فنقول :

إنَّ أصناف الصور للموجودات كلِّها تصير في ذواتها مفتنَّةً إلى أربع : أحدها الصور الرياضية ، وهي الأطراف المطيفة بالأجسام الموجودة ، نحو المثلث ، والمربع ، والمخروط ، والمكعب ، وبالجملة أشكال الورق ، وأشكال الأغصان ، وأشكال المصنوعات المهنية . والثاني الصور الطبيعية ، وهي المعاني المتممة للأنواع الجوهرية ، كالنطق والحياة للانسان ؛ أو الاحساس والاغتذاء للحيوان . والثالث الصور المنطقية ، وهي التي ترتسمها النفس من المعاني الكلية بتصور قوَّتيِّ الوهم والحس ، نحو الاحاطة بماهيَّة الانسان المطلق ، والفرس المطلق ، والحيوان المطلق . والرابع الصور الالهية ، وهي المعاني المباينة للمواد الموضوعة ، نحو الروح المقدَّس ، والنفس الناطقة ، والعقل الفعَّال . فأما الصور الالهية فحدوثها معلق بالتقدير الابداعي ؛ وأما الصور المنطقية فحدوثها [معلق] بالتأمل الفكري ؛ وأما الصور الطبيعية فحدوثها معلق بالتسخير الفلكي ؛ وأما الصور الرياضية فحدوثها منشعب إلى أصناف ثلاثة .

وإذ تقرر هذا فمن الواجب أن نعود إلى الغرض المقصود . أما التي يتجدد ظهورها في العالم السفلي ، من المعاني الطبيعية المحضة ، فانها وإن كانت تحدث بالتأثير الفلكي فان ترتبها تحت المقدَّر الامكانيِّ ظاهر ؛ فإنَّ القوى الطبيعية معرَّضةٌ كلُّها لورود القهر عليها غير أن وجودها يكون أعمَّ من لا وجودها . / وأما التي يتجدد ٣٨ ظهورها فيه ، من المعاني العقلية المحضة ، فانها وإنْ كانت تحدث بالقوة الفكرية فان ترتُّبها تحت المقدر الامكاني ظاهر أيضاً ؛ فان القوة الفكرية ربما اشتغلت عن خاص فِعْلِها لاهتمامها باستصلاح الطبيعة المتصلة بها ، على نحو ما شرحناه في كتابنا الملقب بـ«الفصول البرهانية في المباحث النفسانية» . وهذا الصنف هو الممكن التقلُّبي الذي يكون وجوده ولا وجوده متساويين . وإذْ كان كلُّ واحدٍ من هذين الصنفين مترتباً تحت المقدر الامكاني ، ثم ذكرنا أن الصنف الثالث يرتقي اليها ، فبالحريِّ أن لا نشك أيضاً في ترتُّبه تحته . ثم نقول : لما كانت الصور كلُّها مفتنَّةً إلى الأقسام الأربعة التي سبق ذكرها ، أعني الرياضية ، والطبيعية ، والمنطقية ، والالهية ، فمن الواجب إذاً

أن نزيد في تعرف الحال في كلٍّ منها ، وأن نعلم يقيناً أنَّ الصور الرياضية ، وإنْ كانت في ذواتها بحيث لو جردت عن موادها صارت معدودة من الواجبات البرهانية ، فان وجودها في المواد القابلة لها إما أن يرتقي إلى الابداع الالهي ، وإما إلى التأثير الفلكي ، وإما إلى التأمل الفكري . ثم لما كان كلُّ واحدٍ من المعاني الثلاثة ، مرتقياً بذاته ، إما إلى الامكان الطبيعي ، وإما إلى الامكان التقلّبي ، وإما إلى الامكان النادر ، فبالحريِّ أن لا يكون حصولها في موادها ملتحقاً بجملة الواجبات الضرورية . وإنْ لم تكن مترتبة تحتها لم نشك في التحاقها بجملة المقدورات الامكانية .

وأما الصور المنطقية فان وجودها لما كان متعلقاً بالتأمل الفكري ـ وقد ذكرنا أن الأنفس الفكرية ليس يوجد سوسها بحيث يتجرد لاستثباتها دائماً على الوتيرة الواحدة بل قد يعرض لها الاشتغال / باستصلاح الطبيعة ـ فخاصة الامكان إذاً يجب أن تنطلق على هذا الصنف من الصور أيضاً . ٣٩

وأما الصور الطبيعية فان ذواتها ، وإن كانت في أفــق الوجود ، إذْ الخروج عن سوسها يكون شاذاً ، نادراً ، فانَّ الأمر في ترتب وجودها تحت الامكان بينٌ ؛ وذلك لسيلان المادة الموضوعة لها تحت الصور المتعاقبة عليها ، وخصوصاً إذْ عُلِمَ أن القوة الطبيعية محال أن تكون في ذاتها غير متناهية ؛ فانها لو كانت كذلك لما تعلق تأثيرها بالزمان والمدة ، ولَـمّـا انطلق عليها القهر والغلبة . وأما الصور الالهية فالابانة عن شؤونها ووصف الحال في وجودها محوج إلى فحص آخر أَجَلَّ مما نحن فيه ؛ وقد وقع ذلك في كتابنا الملقب بـ « العناية والدراية » على الاستقصاء .

فقد تبينَّ أن المعاني [التي] يتجدد[٢٢] ظهورها في العالم السفلي ، وإنْ كانت بحسب التقسيم العقلي مترتبة تحت الوجوب الاضافي ، فانها بحسب وجودها تكون كلُّهـا مترتبة تحت الامكان المطلق . وإذْ تقرر هذا ، ثم ذكرنا أن الامكان المطلق ينقسم إلى الـطبيعي ، والتقلّبي ، والنـادر ، فمن الواجب أن نصرف القول إلى تبيانها ، بعون الله تعالى ، إنَّ المعونة منه .

القول في الممكن المطلق :

قد اتفق الحكماء على أن الحوادث الجسمانية التي يظهر وجودها في العالم السفلي

(٢٢) ص : يتجرد .

متعلق حصولها بمجموع المعاني الأربعة، وهي : الفاعل، والعنصر، والصورة، والغرض . وقد قالوا أيضاً إنَّ ها هنا معنى خامساً[٢٣]، وهو الأداة، وربما زادوا سادساً وهو المثال. الا أن الأداة لن يُحتاج اليها في تأدية الفعل الا لأحد أمرين : إما لأن يتقوّى بها الفاعل على تأدية فعله نحو تقوّي الرماة بالقِسِيِّ على إرسال النشاب ؛ وإما لأن يتقوّى بالعنصر[٢٤] على قبول ما يُفعل به نحو تقوّي الأعضاء بالأدوية / على قبول الصحة . وأما المثال فلن يُحتاج اليه الا لصيانة الفاعل عما يحاذر عليه من الغلط في أداء مايفعله . ثم من بعد اتفاقهم على تعلق الحوادث الجسمانية بتلك المعاني الأربعة فقد اتفقوا ، أيضاً ، على أن ما كان منها طبيعي الحدوث فان العنصر الموضوع لها هو الأسطقسات الأربعة، وأن الصورة المتممة لها هي القوة الذاتية التي تختص بها جبلَّةُ كلِّ واحدٍ من الأنواع المتكوِّنة، وأن الغرضَ المقصود إليه من وجودها هو عمارة هذا العالم السفلي بالذي يحصل عن ذاتِ كلِّ حادثٍ فيه من خاص مرافقه .

٤٠

فأما الفاعل لهذه الحوادث فقد اختلفوا فيه فزعم بعضهم أنه الجسم الأثيري ، وأنه في جبلّته حي ناطق ، وأن الباري ـ جلَّ جلاله ـ قد أمره بأنْ يُبرِزَ بقواه جميعَ ما يظهرُ في الجسم العنصري من الأكوان الحادثة ، وشوقَّه إلى إبرازها ؛ وأنه متصرف تحت أمره بالطوع . وزعم الآخرون أن الفاعل هو الباري ـ عزَّ اسمه ـ وأن الجسم الأثيري قائم مقام الأداة لا بحسب التقوية للفاعل ، كلا ، لكن بحسب التقوية للعنصر فانَّه لن يستغني عن معونةٍ طبيعيةٍ تتصل به من الجسم الأثيري ، ليقوى بها على قبول ما يفعل به ، وأنَّ الجسم الأثيري مسخر لذلك ، وليس هو بحيٍّ .

وليس هذا الاختلاف منهم بضارٍ في العقيدة فان الدين الالهي قد يُنسَبُ إلى الرسول المبعوث به وإنْ كان منسوباً إلى مَنْ بعثه، جلَّ ربنا وتعالى ؛ وجراحة نصل النشابة قد يُنْسَبُ اليها وإنْ كانت منسوبة إلى الرامي . وليس بين الحكماء خلاف في أن المدبِّر للأفلاك والكواكب هو الله، جلَّ جلاله، إما بحسب الأمر على ما ذهبت الفرقة الأولى إليه، وإما بحسب الخَلْق على ما ذهبت الفرقة الثانية إليه؛ ما خلا شرذمة من أوساخ الطبيعيين / الذين أدَّاهم الخذلان إلى جحود الصانع . ثم

٤١

(٢٣) ص : خامس .

(٢٤) ص : بابالعنصر .

اتفق الحكماء أيضاً، في حدوث النسمة البشرية، على أن البزر[٢٥] الواقع في الرحم نازلٌ منزلةَ شخص العنصر ، طمثاً كان أو منياً ؛ وأن القوة المسخرة لتدريجه إلى تتمة الأعضاء ، أعني الطبيعية ، تنزل منزلة الفاعل ؛ وأنَّ حصول كلٍّ عضو منه على الهيئة الصالحة لتأدية الفعل المختص به تنزل منزلة الصورة وأنَّ الأخلاق النفسانية التي بها يصفو له الحمد الأبدي تنزل منزلة الغرض .

وإذ تقرر هذا من قضايا الحكماء فمن الواجب أن نعود إلى ما هو غرضنا من القول وأن نقدم فيه مقدمة تكون توطئة لما نرومه منه ، فنقول : لسنا نشك أن كلَّ جوهر كان في قوامه مفتقراً إلى قوام ذات الجوهر الآخر ، ثم كان ذاك الآخرُ عنه غيرَ مفتقرٍ في قوامه اليه ، فإنَّ الآخر يكون أشرف منه . وكلُّ جوهر وُجِدَ بالطبع طائعاً للجوهر الآخر قابلا للأثر منه ، ثم وجد ذلك الآخر غيرَ طائع له ولا بقابل للأثر من قواه ، فان الآخر يكون أشرف منه . وكلُّ جوهرٍ كان التدبير الالهي واصلا اليه بوساطة الجوهر الآخر ، ثم كان ذلك الآخر بحيث يصل اليه التدبير الالهي لا بواسطة هذه ، فان الآخر يكون أشرف منه .

وإذْ عُرِفَ جهات التَّقْدِمَةِ الشرفية ، ثم وُجِدَ الجسم الأثيري ، بالاضافة إلى الجسم العنصري ، حائزاً لجهات الشرف كلِّها ، وليس يشك أن أشرف الجواهر يكون لا محالة مختصاً بأشرف الصور ، وخصوصاً إذا كان معداً لأشرف الأفعال ، فمن المستبعد إذاً أن يقال إنَّ أشرف الصور ، أعني الصورة النفسانية ، قد يليق بها أن تُجْعَلَ كمالا لواحدٍ من الأجسام المشروفة ، أعني النسمة البشرية ؛ ولا يليق بها أن تجعل كمالا للأجرام الشريفة . وكيف يتوهم هذا مع يقيننا بأنه ليس أية مادة اتفقت تكون صالحة لأية صورة اتفقت ؛ لكنَّ بين المواد المختلفة والصور المختلفة / ٤٢ مناسبات ذاتية ، وأنَّ نسبة المواد الشريفة إلى الصور الشريفة تكون مضاهية لنسبة المواد الوضيعة إلى الصور الوضيعة . وكلُّ معنى لاقَ بالشيء ، فكان إيجاده أشرف من لا إيجاده ، فان الجواد الحقَّ لا يبخل به . وقد قال صاحب المنطق إن الجرم السماوي ، بالاضافة إلى الأجرام الأخر ، بمنزلة الرئيس الذي لا رداءة فيه ؛ ولن يقوى عليه شيء من مرؤوسيه فانه جسد لنفسٍ يناله النور الالهي وإنه مع دوام الحركة مختص بمكان واحد . وقد أحب الديمومةَ لفعله ، والمحرِّكَ لذاته ؛ لكن ليس

---

(٢٥) ص : البذر .

تحركه الا بارادة المبدع له . فالمطلوب الأوّل لنفسه إذاً هو دوام الفعل في طاعـــة من له الخلق والأمـــر .

ثم الفعـل الحـادث منـه في العالم السفلي يفتنُّ إلى أصناف ثلاثة : أحدها بحسب التكـوين والافساد ، كالحبوب ، والثمار ، وبالجملة أصناف الحيوانات ، وأنواع النبات . والثاني بحسب التنمية والتنقيص ، إما في مدة قصيرة وإما في مدة طويلة . والثـالث بحسب الاحـالـة والتغيير[٢٦]، نحو تقلب الأشياء في ألوانها أو طعومها أو روائحها ؛ إما بوساطة تغايير الأهوية في حرِّها وبردها ، وإما لا بوساطتها. فاذاً الفاعل على الاطلاق هو ذاتُ الأحد الحقِّ ، عزَّ اسمه .

ثم الجرم الأثيري موافق الأوَّليّ بالتصرف بهذه الأحوال. وليس يُشَكُّ أن هذا القول منه موافق لما قال ـ عزَّ اسمه ـ في محكم كتابه : « وأوحى في كلِّ سماءٍ أمرها »[٢٧]. وقال أيضاً في موضع آخر : « والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره»[٢٨]. فسبحان من فطر العالم العلوي ، على عِظَم مقداره وكمال تخطيطه ، مشتاقاً بجبلَّته نحو الخير المطلق ؛ ومُلْهَماً من طباعه الفعل الأنيق ؛ وصيَّره من الاتقان البليغ والإحكام الرفيع / على درجة ليس يعرض له شيء من الشواغل عما يُسرَّ له من خاص فعله ، حسب ما يعرض للنفوس البشرية ؛ وجعل العالم السفلي عنصراً موضوعاً مستعداً لقبول آثاره المتقنة على تمامها . وهذه مقدمة أحببنا تقريرها أمام غرضنا من القول . والله تعالى وليُّ الصنع . ٤٣

ثم رجع بنا الكلام إلى إتمام ما سبق به الوعد، فنقول : إنَّ الحكماء لـمَّـا تتبعوا الأحداث المتجددة في العالم السفلي فوجدوها كلَّها منحصرة في أقسام أربعة ـ أحدها المعاني الطبيعية كالحرث والنسل ، وانقلاب الأهوية ، وغيرها من الكوائن الزمانية ؛

---

(٢٦) ذكر ارسطو في « كتاب المقولات » أن « أنواع الحركة ستة » : التكوُّن ، والفساد ، والنمو ، والنقص ، والاستحالة ، والتغير بالمكان » . ارسطوطاليس : المنطق ، جـ١ ، ص٥١.

(٢٧) سورة « فصّلت » ، الآية « ١٢ » .

(٢٨) سورة « الأعراف » ، الآية « ٥٤ » .

والثاني المعاني الفكرية كالتدبير للكدخذائية[29] والتعبد لخالق البريَّة ، وغيره مما يحتاج فيه إلى الرأي والمشورة ؛ والثالث المعاني المهنية كالحرف المألوفة ، والصناعات المعلومة ، وما جانسها مما يحتاج فيه إلى المران والدربة ؛ والرابع المعاني الاتفاقية كاصابة الكنز وغزارة النَّزَل[30] ، ونفاق السوق ، وأضدادها من المعاني المعدودة من جودة البخت ورداءته ـ **قالوا بعد ذلك : إنَّ كلَّ من ادعى أن المعاني الطبيعية منها ليس يتعلق حدوثها بتأثير الأفلاك والكواكب فقد استعمل ضرباً من الوقاحة أو تمادى في صنف من الجهالة ؛ فإنَّ تفاوتَ أحوالها بحسب تفاوت أحوال فصول السنة دالٌ بالصدق على تعلقها به . وكلٌّ من ادعى أن المعاني الفكرية منها ليس يتأتى حصولها ، ولا لأحد من الناس ؛ إلا بالتأثير الفلكي ، فقد ارتكب فيه نوعاً من المكابرة ، فان النفس مستعلية على الطبيعة ، وسلطانها أنفذ من سلطان الطبيعة .** غير أن هذا ليس على الاطلاق ، فان إحداهما مرتبطة بالأخرى ؛ وسنتبع تبيانه في القول الذي يتلوه .

٤٤ فأما المعاني المهنية / فقد يوجد منها ما لن يُسْتَغْنَى في تنميته عن المعونة الفلكية كالفلاحة والطب ؛ وقد يوجد منها ما يُسْتَغْنَى في تأديته عن تأثيرها كالوراقة والزَّمْر . وهذا أيضاً ليس على مطلقه فان مبدأه شيئان : أحدهما الاستعداد الطبيعي الذي بحسبه يصير الانسان جيد الوراقة وسهلها ؛ وقد جعله صاحب المنطق نوعاً ثانياً من الكيفية . والآخر تبدل العزيمة بحسب هيجان الشوق ؛ وقد جعله صاحب المنطق نوعاً ثالثاً من الكيفية[31] . وكلاهما يتعلقان بتأثيرها وسيرد ذكره على الأثر .

وأما المعاني الاتفاقية ، فان كان الانسان فلكياً ، فانَّ اتصالها به لن يكون الا بحسب الابداع الالهي ؛ ويكون الله قد زادها من علائق الاخلاص والعبودية ،

---

(٢٩) « الكَدْخُذاه : هو الكوكب المبتزُّ على الهيلاج [أحد الهيالج الخمسة وهي الشمس ، والقمر ، والطالع ، وسهم السعادة ، وجزء الاجتماع أو الاستقبال ؛ وهي أدلة العمر ، وذلك انها تسير إلى السعود والنحوس] ، وهو الذي يدل على كمية العمر بسنين موضوعة لكلِّ كوكب : كبرى ، ووسطى ، وصغرى . . . « وكدخداه » هو الزوج ومعناه « ربُّ البيت » ، لأن « كده » هو البيت ، و « خداه » هو الربُّ . « ويسمى هذان الدليلان بذلك لأن بامتزاجهما وازدواجهما يستدل على كمية العمر » . الخوارزمي (أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف) ، مفاتيح العلوم ، تحقيق G. Van Vloten ، نشر E.J. Brill ص ٢٣٠-٢٣١ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا : الخوارزمي : مفاتيح العلوم . ويقول أبو نصر العُتْبي : « الكدخدائية لفظة فارسية معناها الوكالة » . (المُنيني : الفتح الوهبي ، ج ١ ، ص ١٢٨) .

(٣٠) وردت الكلمة في المخطوط مشكولة « النُّزْل » ، وهو ما هُيِّء للضيف ؛ ورَيْعُ ما يزرع ؛ والعطاء والفضل . اما « النَّزَل » فهو المطر ، وهذا أليق بمراد المؤلف .

والتمسك بالابتهال والأدعية . وإنْ كان الانسان بهيمياً فإنَّ اتصالها به لن يكون الا بحسب التأثيرات الطبيعية ؛ ويكون لحاقها به متولداً من الأشكال المتفقة من الأجرام العالية على الشذوذ والندرة . ولهذا ما قيل إنها لن تحدث من الجهات العرضية .

وإذْ تقرر هذا فمن الواجب علينا أن نتمِّمَ القول فيه بذكر معنىً يوضح لنا تمام البغية ، فنقول : إنَّ المعاني الطبيعية ، التي يتعلق حدوثها في العالم بتأثير الأجرام العلوية ، قد أقامها الحكماء مقام المعلولات ؛ وأقاموا المعاني المولِّدة لها مقام العلل ، ثم قالوا : إنَّ التأثيرات كلَّها توجد صادرة من تلك الأجرام عن معان أربعة ، وهي : أبعاض الأفلاك بحسب خصائص نسبها إلى العمران ؛ والأنجم السيَّارة بحسب سياحتها في الأفلاك[32] ؛ والبروج الاثنى[33] عشر التي هي على منطقة الفلك ؛ ومنازل القمر[34]، وهي البالغ عددها الثمانية والعشرين . / ٤٥

ثم قالوا : إنَّ تأثيراتها لن تقع إلا بحسب المناسبات الحكمية التي أُوقِعَتْ ، بالابداع الالهي ، بينها وبين المبتدعات السفلية ؛ وإنَّ تلك التأثيرات متعلقة إما بقواها الجرمية ، واما بأشعتها المشرقة ، واما بأشكالها المؤتلفة . وكما أن الأصوات الموسيقية تؤثر في الأنفس بحسب المناسبات المختلفة ، تارةً بأجرامها ، وتارةً بمعانيها ، وتارةً بأشكالها ، فتحركها إلى الحالات المختلفة ، كذا الحال من الأجرام العلوية بالاضافة إلى الأوضاع السفلية .

قالوا : ولهذا ما يوجد الشيء مؤثِّراً في الآخر بما يخالف طباع المؤثِّر . مثاله أن الشمس قد تسوِّد البشرة وتبيِّض الثوب الآخر وإنْ لم يكن شعاعها أسود أو أبيض .

---

(٣١) كرر الناسخ بعد هذا الموضع عبارة : « والآخر تبدل العزيمة » . وإشارة المؤلف هي إلى منطق أرسطو. انظر أرسطوطاليس : المنطق ، جـ١ ، ص٣٠-٣١ وما بعدها .

(٣٢) « فلك البروج : هو الدائرة التي ترسمها الشمس بسيرها من المغرب إلى المشرق في سنة واحدة . وهو مقسوم اثنى عشر قسماً : وهي البروج » . الخوارزمي مفاتيح العلوم ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(٣٣) البروج الاثنا عشر « هي الحمل ، والثور ، والجوزاء ، والسرطان ، والأسد ، والسنبلة ، والميزان ، والعقرب ، والقوس ، والجدي ، والدلو ، والحوت » . الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص ٢١٠ ، وانظر كذلك المصدر نفسه ، ص ٢٢٧ .

(٣٤) منازل القمر : « هي ثمانية وعشرون منزلا ، أولها الشَّرَطان . . . ثم البُطَين ثم الثُريَّا ثم الدَبَران . . . ثم الهَقْعَة ثم الهَنْعَة ثم الذراع ثم النَثْرة ثم الطَرْف ثم الجَبْهَة ثم الزُبْرة ثم الصرْفة ثم العَوَّاء ثم السِماك . وهم سماكان أعزل ورامح ، ثم الغَفْر ثم الزُبَانَى ثم الاكْليل ثم القَلْب ثم الشَوْلة ثم النَعائم ثم البَلْدَة ثم سعد الذابح ثم سعد بُلَع ثم سعد السُعُود ثم سعد الأخْبية ثم الفَرْغان . . . ثم الرِشا » . الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص ٢١٤ .

والنـار قد تعقـد البيض ، وتذوّب الشمعة ، وتحجّر الطينة ، وتكلّس الصخرة ، وليست هي بذات شيء من هذه المعاني . فالتأثير إذاً لن يقع منها الا بحسب مناسبة توجد بينها وبين القوابل لآثارها . وقد تختلف أحوال القوابل بالاضافة إلى الفواعل ، تارة بما يعرض لها من المسامتة والميلان ، وتارة بما يعرض لها من المشاركة والانفراد ، وتارة بما يعرض لها من القرب والبعد ، وتارة بما يعرض لها من سرعة التحرك وبطئه .

قالـوا : فالخـوالف الطبيعية متى روعيت أحوالها بحسب النسبة إلى المعاني الأربعة التي هي من علائق القوة الفاعلة ، وبحسب النسبة إلى الأحوال الأربعة التي هي من علائق القوة المنفعلة ، ثم صودفت متسقة على نهج واحد ، وُجِدَتْ كلُّها إما متشـاكلة في صورها وإما غير متباعدة عن التشاكل . وهذا الصنف من التشاكل الحقيقي هو الذي يوصف بالامكان الطبيعي وقد أحببنا تقريره .

القول في الامكان التقلُّبي :

إنَّ الكمال المطلق ، الذي يتعالى / عن النقص رأساً ، هو من صفات الأحد الحقّ ، جلَّ ربنا وتعالى . وأما موجودات العالم فليس ولا شيء منها إلا وضربٌ من الضعف مستولٍ على طباعه . ثم هي في درجات النقص مفتنَّةٌ إلى مراتب أربع : أحدها درجةُ مَنْ هو قريبٌ من إصابة الكمال ، فهو يناله بالعمل السهل ؛ نحو الحال في الجبلَّة الملكية . والثانية درجة من هو بعيد عن إصابة الكمال ، الا أنه ليس بغنيٍّ عنه ، ولا بذي يأس عن بلوغه ؛ نحو الحال في جبلَّة الآدميين . والثالثة درجة من هو في البعد عن إصابة الكمال على محلٍّ ليس يعرفه ، ولا يطمع في نيله ؛ غير أنه متى تُعوهِدَ بالعناية ترقى إلى حالةٍ هي أكمل لطباعه ، نحو الحال في الفرس إذا بولغ في رياضته . والرابعة درجة مَنْ هو من فرط البعد عن الكمال بحيث إن يَتَوَهَّمَ منه حالةً ، فبلغها وارتقى اليها ، كان ذلك أكمل له ؛ إلا أنه متى اسْتُحْفِظَ بحسن التعهد سَلِمَ من الانتكاس إلى حالةٍ هي أردأ منها ، نحو الحال في الثمر والحبوب . ٤٦

وإذْ تحقق هذا ، فمن الواجب أن نعلم ، أيضاً ، أن الأفعال الطبيعية في العنصر الواحد متى وجدت مختلفة فان سبب اختلافها ربما كان تباين القوى المقتضية لها ؛ وربما كان تفاوت القوة الواحدة في مقدارها . فأما اختلافها بحسب تباين القوى فكما نقول إن الطبيعة متى عملت في المزاج بالحرارة والرطوبة أحدثت لحماً ؛ ومتى

عملت بالبرودة والرطوبة أحدثت دماغاً ؛ ومتى عملت بالحرارة واليبوسة أحدثت أعصاباً ؛ ومتى عملت بالبرودة واليبوسة أحدثت عَظْماً .

وأما اختلافها ، بحسب تفاوت القوة الواحدة في مقدارها ، فكما نقول : إنَّ الحرارة متى كانت قوية حدث عنها اللحم ؛ ومتى كانت أقلَّ منها حدث عنها العَضَلُ ؛ وإن البرودة متى كانت قوية حدث عنها الثَرْب[٣٥] ، / ومتى كانت أقلَّ منها حدث عنها السَّمْنُ . ٤٧

وإذْ عُرِفَ هذا ثم ذكرنا ، في وصفنا للممكن الطبيعي ، أن المعاني الفكرية كلَّها ، وصنفاً[٣٦] من المعاني المهنية أيضاً ، لن يجوز أن يكون حدوثها من علائق التأثيرات الفلكية ؛ ثم قيَّدنا القول في ذلك ، ووعدنا بشرحه في هذا المأخذ ، فنحن إذاً جدراء بأن نصرف السعي اليه ، ونُشْبِعَ البيان فيه ، فانه من أعظم ما ينتفع به في البحث عن هذا الباب فنقول :

لسنا نشك أن كلَّ جوهر ، قد حصل ذاتُه على صيغة التركُّب من الجوهرين المختلفين ، فانه ، وإنْ وُجِدَ مؤدياً الأفعال المختصة بواحدٍ واحدٍ من بسطائه ، فهو بحسب تركُّبه منهما يصير ، لا محالة ، ذا قوةٍ زائدة مخالفة لقوة البسائط . ثم بحسب تلك القوة الزائدة يوجد مُسْتَصْلَحاً لفعلٍ على حدةٍ ولولا ذلك لصار التركُّبُ الحِكْميُّ خلواً من الجدوى . وربما صارت قوى البسائط فيه منغمراً بعضها ببعض . ومثاله أن السِكَنْجَبين[٣٧] لما كان جوهراً مركباً من الخلِّ والعسل ، فانه وإنْ صلح لتأدية الفعلين المختصين بهما على هيئة الانغمـار ، فهو بحسب تركبه قد اجتلب لذاته قوةً على حدته . وبمثله الحـال في المعجونات والايارجات[٣٨] بل بمثله الحـال في جبلَّة الحيوان والنبـات .

وإذ تبينَّ هذا ، ثم وجدنا الجوهر الإنسيَّ متركباً من النفس الناطقة والقالب الطبيعي ، فمن الواجب أن يكون له ، بحسب كلِّ واحد منهما ، فعلٌ يؤديه ؛ ثم يوجد له ، بحسب التركُّب منهما ، اقتدار على فعل آخر . ومثاله أن معاني الشعر

(٣٥) الثرب : الشحم الرقيق الذي على الكرش والأمعاء .

(٣٦) ص : وصنف .

(٣٧) ص : السيكنجين . والسِكَنْجَبين دواء . وهو « المركب من الخلِّ والعسل ، ثم يسمى بهذا الاسم وإن كان مكان العسل سكر ، ومكان الخلِّ ربُّ السفرجل أو غيره » . الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص ١٧٦-١٧٧ .

(٣٨) الإيارَجَة : لفظة فارسية معناها معجون المُسْهِلِ . والجمع أيَارِج .

تكـون مؤثِّـرة فيه بحسب النفس ؛ وصـوت الـراوي يكـون مؤثِّراً[٣٩] فيه بحسب القالب ؛ والألحان التأليفية تكون مؤثِّرة فيه بحسب التركيب الحاصل منها .

وإذْ تقرَّر هذا ، ثم لم نشك أن جبلَّته لـمَّا وُجِدَت ، بحسب القالب الطبيعي ، مشاكلةٌ للحيوانات المخلوقة لعمارة العالم السفلي / ، ثم بحسب نفسه الناطقة مشاكلةٌ ٤٨ للروحانيين الذين خلقوا لزينة العالم العلوي ـ وقد علمنا أن التربية لجسده والتغذية لشخصه مقصود بهما جهة العمارة لهذا العالم ، كما الاعتقاد الصادق والتعبُّد الخالص مقصود بهما جهة الزينة لذاك العالم ـ فبالحريِّ أن يكون[٤٠] ذاته مكرماً بالاقتدار على الصنفين كلاهما . ثم تكون القوة الزائدة ، أعني الحاصلة له بحسب التركُّب من جوهريه ، هي التي يستقل بها لابراز الحكمة العائدة[٤١] **بالسياسات الثلاثة** فانها هي التي بها يستحق شرف الحمد ـ والآخر أعني **استصلاح الأخلاق** ـ **وضبط الكدخذائية** ، **وتدبير المملكة** .

وإذْ عرف هذا ، ثم أيقنا أن جوهر النفس ليس بمترتب تحت الأكوان الطبيعية بل هو معـدود من المـوجـودات الروحانية ، وأن جوهر القالب ليس بمترتب تحت الموجودات الروحانية بل هو معدود من الأكوان الطبيعية ؛ فبالحريِّ أن تكونَ أفعاله المتجردة لسوس نفسه ، كالعقائد الصحيحة ، والحكم النظرية ، وإقامة الوظائف الدينية ، وإخلاص التعبد بها لربِّ العزَّة ، مبايناً وجودُها للتأثير الفلكي ؛ وأن تكون أفعاله المتجردة لسوس قالبه ، كالنوم ، واليقظة ، والمرض ، والصحة ، والمزج[٤٢] ، والمخالطة ، معلقاً حصولها بالتأثير الفلكي ؛ وأن تكون المصارف الاختيارية ، التي هي مشـتركة بين النفس والقالب ، كالحيل التدبيرية ، والمكاسب الصناعة ، أما مبادؤها[٤٣] فمعلقة بالتأثير الفلكي ، أعني بحسب ما وقع له في الجبلَّة من الاستعداد الطبيعي أو عرض له في الحال من النشاط الشوقي ؛ وأما تعاطيها فمعلقة بالسعي القصدي ، أعني بحسب ما اتفق له من التدرب الرياضي والمران القوي . ولهذا ما قيل إن الانسان يكون في عامـة مساعيه مختاراً على صـورة المضطر ، ومُلْجَأً على

---

(٣٩) ص : مؤثرة.

(٤٠) ص : تكون.

(٤١) ص : العايدة.

(٤٢) ص : والمروج ؛ مصححة في الهامش إلى « والمزج » .

(٤٣) ص : مبادئها.

حِلْيَةِ الـمُخَـلِّ . وهـذا أصــل كبير يحتاج فيه إلى تدقيق النظر وبـه يظهر فساد مذهبي الجبر والقــدر .

/ ثم رجع بنا الكلام إلى الغرض من القول ، فنقول : إنَّ الـمَعْنِيِّينَ[٤٤] بالصناعات النظرية ، من الأجيال الأربعة التي هي العرب والعجم والهند والروم، لما علموا أن الجوهر الإنسيَّ قد انتظمت جِبِلَّتُهُ كافة القوى النباتية ، وعامة القوى الحيوانية ، أعني بها هي نبات وحيوان ، ثم زادت عليها بالمفكرة ، والعاقلة ، والمرتابة ؛ وعلموا أن استسعادها بهذه الزوائد لن يجوز أن يكون حادثاً من امتزاج الأسطقسات الأربعة ، إذ هي روحانية غير متناهية ، والقوى الأسطقسية كلُّها متناهية ؛ ثم علموا أيضاً أن المعنى الحادث في الشيء ، متى لم يكن حدوثه من علائق مُعاوَنَةِ بعضِ قواه للبعض ، ولا من علائق انغمار بعضِ قواه من بعض ، فانه لا محالة مُحْدَثٌ من خارج ، لزمهم أن يتعرفوا[٤٥] الجبلَّة المقتضية لوجود هذه القوى الروحانية في هذا الهيكل الطبيعي ، فأداهم الفَلْيُ[٤٦] والتنقير إلى الاعتقاد بأن علتها القريبة منها ، بتقدير مَنْ له الخلق والأمر ـ عزَّ اسمه ـ هي ، تأثير الأفلاك السبعة مع كواكبها السيارة بحسب تمازج قواها وصنوف الأشكال المؤتلفة منها .

٤٩

وكما أنهم قد عرفوا أن الطبيعة الكلية هي القوة السارية من الفلك المائل في العالم السفلي ؛ وأن الحرارة الغريزية ، التي تنزل منزلة الآلة الأوَّليَّة للطبيعة الكلية ، هي القوة السارية من جرم الشمس في العالم السفلي ؛ كذا أيضاً قد عرفوا أن القوى الســاريـة في الأفـلاك السبعـة في العالم السفلي ، هي العلة القريبة لحدوث هذه الزوائد[٤٧] الروحانية ، الا أنها لا بذواتها بل بوساطة القوة السارية فيها من الفلك

---

(٤٤) ص : + كانوا.

(٤٥) كتب الناسخ فوق هذه الكلمة بخط دقيق كلمة « بين » .

(٤٦) الفَلْي : تأمل وجوه المسألة ، والنظر فيها ، وتدبرها ، واستخراج المعاني والغرائب .

(٤٧) يقول الكندي في رسالته « الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » : « الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا ما نرى من حركة الشمس . . . والكواكب المتحيِّرة. . . فان هذه الكواكبَ خاصةً من بين جميع الأجرام السماوية ، ونُظُمَ بعضها إلى بعض أدلُّ من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد والاستحالة ودوام صورها إلى المدة التي قدَّر لها خالقها جلَّ ثناؤه ، ولا سيما الشمس » . رسائل الكندي الفلسفية ، جـ١ ، ص ٢٢٧ .

المستقيم[٤٨]، حسب ما ذكرناه في « **الفصول البرهانية في المباحث النفسانية** » .

وإنما توصلوا الى معرفة هذه الأبواب من وجهين : **أولها**[٤٩] الوحي الالهي / ٥٠ فانهم بأجمعهم ، ما خلا جيل الهند ، قد أسندوا مبادىء التنجيم إلى إمامهم الأول وهو « هرمس » ـ المذكور عندنا[٥٠] إدريس النبي ، عليه السلام ـ و[قالوا] إنه قد عرج بروحه الى السماء ، فاطّلع عليها . **والآخر** السبر الامتحاني[٥١] حسب ما استُخْرِجَتْ به المعرفة بقوى الكثير من العقاقير والأدوية والأسرار الطبيعية .

ثم لـمّـا استخلصوا لأنفسهم من هذين الوجهين هذه الفصول الصناعية أقاموها مقام المبادىء الأوّليّة ، **وأعْمَلوا عليها المقاييس النظرية** ، بصادق البحث والرويّة ؛ وأفضوا به ، على تظافر العقول وتعاون القرون ، **من استنباط الشيء بعد الشيء ، الى أن صيّروها صناعة متجردة لتقدمةِ المعرفة بالأكوان الحادثة . وعلى هذه الصورة جرت الحال في صناعة الفقه ، وصناعة الكلام ، وصناعة النحو ، وصناعة العروض ، وغيرها من الصناعات الشريفة**[٥٢].

وإذْ تحقق هذا ، فمن الواجب علينا أن نقول [شيئاً يفرِّق] الامكان التقلُّبي عما سبق ذكره من الامكان الطبيعي ؛ وخصوصاً إذا جمعناهما معاً ـ بحسب هذا البيان ـ تحت التأثير الفلكي ، فنقول : إنّا لـمّا شاهدنا الماء مختصاً ، بطباعه ، لفعلٍ جوهري له ، ثم وجدناه قد يعرض له أن يجري تارة ، ويغور تـارة ، ويتموج تارة ، ويغلي تارة، ويجمد تارة؛ وهو يُبْرِزُ لكلٍّ واحد من هذه الأحوال فعلا على حدة؛ وبمثله قد شاهدنا النار قد يعرض لها أن تشتعل بالنفخ، أو تلتهب بالدخان، أو

---

(٤٨) الفلك المستقيم : « معدل النهار ، وهو الدائرة العظمى التي تحيط على قطبي السماء اللذين عليهما يتحرك من المشرق إلى المغرب دورةً في كل يوم وليلة . سمي « معدل النهار » لأن الشمس إذا بلغته اعتدل النهار » . الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص ٢١٥ . ويقول العامري في « الفصول في المعالم الالهية » إنّ « الفلك المستقيم » هو « فلك الأفلاك » وهو « العرش » ص ٣ .

(٤٩) ص : أحدهما ؛ ثم كتب الناسخ تحتها كلمة « أولها » صح .

(٥٠) ص : عندهم .

(٥١) ص : الحيواني ؛ مصححة في الهامش إلى ما أثبتناه .

(٥٢) هذه إشارة من العامري إلى ما أورده أرسطو في كتابه « البرهان » ، والفارابي في كتابه « الألفاظ المستعملة في المنطق » ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٨ ، ص ١٠٢ بخاصة ، وما بعدها أيضاً . وانظر أيضاً : أبو نصر الفارابي : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية بيروت، ١٩٧٠، ص ١٥٠ ـ ١٥٢.

تصير جمرة، أو تصير صاعقة، أو تصير شهاباً؛ وهي تُبْرِزُ بحسب كلٍّ واحد من هذه الأحوال فعلا على حدة؛ ويمثله الأرض قد يعرض لها أن تصير رملة[٥٣]، وأن تصير سبخة[٥٤]، وأن تصير عَلِكة[٥٥]، وأن تصير صخرة، وأن تصير غراة[٥٦]؛ وهي تُبْرِزُ بحسب كلٍّ واحد من هذه الأحوال فعلا على حدة؛ وبمثله الهواء عندما يعرض له من اللطافة / والكثافة، أو التموج والتخلل، والهدوء أو التحرك؛ كذا أيضاً ٥١ شاهدنا الجوهر الإنسيّ قد يعرض له بحسب فعله الاختيارات، أعني التعلق بالشوق المنبعث بأنْ[٥٧] يوجد مؤدياً له، تارة بحسب الفضيلة، وتارة بحسب المحبة، وتارة بحسب الغضب، وتارة بحسب الطرب، وتارة بحسب الحاجة، وتارة بحسب القهر؛ فتختلف بها صور الحركات الاختيارية، وذلك لسعة غرضه بين الدرجة البهيمية والدرجة الملكية

ولهذا ما انقسمت فرق الناس الى ثلاثٍ وسبعين وكانت الناجية منها واحدةً، على نحو ما شرحناه في كتابنا الملقب بـ « النسك العقلي والتصوف الملّي » ؛ بل لهذا ما يوجد الانسان الواحد مختلفاً أحواله باستشاطة الغضب بالسرعة، وحسن تحامله بالركانة[٥٨]، وإنْ وجدت العلة المهيجة معنى واحداً. ولولا تفاوت الناس في غرائزهم، بهذا النوع من المعاني العارضة، لما اختلف الأعمار بين سكان الآجام[٥٩] وسكان الفلك[٦٠] بحسب طولها وقصرها، ولما وُجدَ الشكل الواحد من أشكال الأنجم مهما دلَّ في مواليد الملوك على نيل الرئاسة يكون أثره مخالفاً له إذا دلَّ على نيلها في مواليد السفل. ومهما دلَّ في مواليد الترك والصقالبة على نيل الأدب والحكمة يكون أثره مخالفاً له إذا دلَّ على نيلها في مواليد الهند والروم.

وإذْ تقرر لنا مصداق هذه القضية بما أيّدناها به من الشواهد الحسية فبالحريّ أن تتّضح لنا حال الممكن التقلّبي ؛ وأن نعلم أنه من علائق هذا الصنف من

---

(٥٣) أي يعلوها الرمل.

(٥٤) أي أرض ذات نز وملح أو مغطاة بالطحلب.

(٥٥) العَلِك : اللزج ، الذي يعلق باليد.

(٥٦) الكلمة في الأصل غير واضحة الرسم. والغراة هي الشديدة التماسك كأنها يلتصق بعضها ببعض بالغراء.

(٥٧) ص : به أن.

(٥٨) الركَانة : الوقار والرزانة.

(٥٩) الآجام : مفردها « الأجَم » ، وهو « الدغل ». والمقصود بسكان الآجام سكان الغابات.

(٦٠) الفَلَك : قطع من الأرض تستدير وترتفع عما حولها. والمقصود بسكان الفلك سكان الجبال.

الاستحالات السريعة الزوال ، وذلك لسعة الغرض الذي أُسِّست الجبِلَّة عليه ، واستهداف النحيزة[٦١] لِوَشْك[٦٢] الانفعال بالهيئة . وسيرد على الأثر ما يزيده وضوحا ، باذن الله تعالى .

وإذْ تحقق هذا ، فمن الواجب أن نُتَمِّمَ القول فيه بمأخذ يستعان به في القول الذي يتلوه ، / فنقول : إنَّ المهارة في استنباط الفروع الصناعية من أصولها ، وإنْ كانت محوجة لأربابها الى التوسع في المعرفة والحذق في القوانين المنطقية ، فان درجاتها تتفاوت بحسب السهولة والصعوبة . وإنما يعرض ذلك لاختلاف مراتبها بالاضافة الى أصولها ؛ فان منها ما تكون قريبة من الأوائل بمنزلة الشكل المأموني[٦٣] في الهندسة ؛ ومنها ما تكون بعيدة منها ، بمنزلة شكل العروض[٦٤] في الهندسة . ٥٢

وليس يُشَكُّ أن ما كان ارتقاؤه ، الى الأوائل ، بالوسائط القليلة يكون أسهلَ تناولا مما يكون ارتقاؤه ، اليها ، بالوسائط الكثيرة ؛ فانَّ[٦٥] المعنى كلَّما ازداد في طباعه تفرعاً فانه يزداد في خواصه تكثُّراً فيصعب ضبطها على القوة المفكرة . ولهذا ما يكون إصابات المنجِّمة[٦٦] في تغايير الأسطقسات الأربعة أسهلَ منها في النوع الإنسيِّ ؛ ثم في كلِّ هذا النوع أسهلَ منها في جزئيته ، وذلك لِوَشْك استحالة الجزئيِّ بحسب كلِّ واحد من مجموع خواصه . فاذاً غير بعيد أن يكون الحال فيه قريبةَ الشبه من حال قافلة الجمال إذا دخلت البلدة تمير أهلها بالاضافة الى من يحاول إحصاءها ؛ أعني أنَّ ضبط عدد قطاراتها يكون أسهل عليه من ضبط عدد أوقارها[٦٧] ؛ ثم ضبط عدد أوقارها يكون أسهل عليه من ضبط عدد أعدالها[٦٨] ؛ ثم ضبط عدد أعدالها يكون أسهل عليه من ضبط عدد قُفْزَانها[٦٩] ؛ الى أن ينتهي الحال الى عدد الحبَّات ،

---

(٦١) النحيزة : الطبيعة .

(٦٢) أي لسرعة الانفعال بالهيئة .

(٦٣) الشكل المأموني : « اسم الشكل الذي يرسم لاثبات نظرية المثلث المتساوي الساقين » . . . د. أحمد سليم سعيدان : قاموس مصطلحات الرياضيات الابتدائية ، منشورات مجمع اللغة العربية الأردني ، ط١ ، ١٩٨٧ ، ص ١٧ . وسنشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا ، د. أحمد سعيدان : قاموس مصطلحات الرياضيات .

(٦٤) اسم لشكل نظرية فيثاغورس . د. أحمد سعيدان : قاموس مصطلحات الرياضيات ، ص ٤٤ .

(٦٥) ص: بان .

(٦٦) يقصد المنجمين . واستعماله لهذا اللفظ غريب .

(٦٧) أوقار : مفردها وقر ، وهو الحمل الثقيل .

(٦٨) مفردها « عِدْل » ، وهو الغرارة ، أي الجوالق ، لأنه يحمل على جنب البعير ويعدل بآخر .

(٦٩) مفردها « قفيز » وهو المكيال .

فيصعب الأمر جداً وإن كان واقعاً في الامكان .

وربما اقترن بالانسان فضل إعجاب بذكائه فيطمعه في الادراك من فروع الصناعة بما لن تفي به قواه؛ كالذي أمكنه الوقوف على أن المولود قد تَغْلُبُ على طباعه[٧٠] / إما الحِدَّةُ وإما الشجاعة ، وإما الحلمُ وإما الفطنةُ ، فيطمعه[٧١] ذلك في ٥٩ إصابة الحكم فيما يصدر عن خُلُقِهِ الغالب عليه من الأفعال الأختيارية ؛ أو يمكنه الوقوف على أن السماء تمطر فيتحرى به الوصول إلى الاحاطة بعدد القطر؛ أو يمكنه الوقوف على شيوع القتل في الدهماء فيطمع في عرفان أعداد القتلى[٧٢]؛ أو يمكنه التحقق بحركة الأسعار فيطمعه ذلك في الوقوف على مبلغ الأثمان .

ولعمري إن الفلاّح قد يوقن أنه متى قوّى مزرعته بالتسميد تَوَفَّرَ عليه نُزْلها[٧٣]؛ غير أنه لا يدَّعي الوقوف على مقدار وفوره . والمؤتمُّ في صلاته ، عند مفتتحها ، قد يعلم أن إمامه يقرأ ، لا محالة ؛ ولكن لا يدَّعي العرفان للسورة ، والحروف ، ما لم يقرأها . والمتديِّنَ قد يعلم أن الاخلاص لعبادة الرحمن والتحرُّزَ عن مكائد الشيطان سيؤدِّيانه ، لا محالة ، إلى السعادة العظمى ؛ الا أنه لا يجزم القضية بأنه على قدر أي صنفٍ من العبادة يفوز بأي قدر من أبواب السعادة . وليس إذا قصَّر واحد من هؤلاء عن الاحاطة بهذه الأبواب فقد صار العرفان لأصوله ومبادئه مزيَّفا ، مرذولا ؛ أو صار الجدوى بالتحقق لجُمَلِهِ وكلِّياته مبهرجا مسلوبا . كلا ، وكيف يُظَنُّ هذا وقد عُلِمَ أن الغوّاص وإنْ لم يقو على استخراج الجواهر كلِّها من قعر البحر فانَّ قليلها مما يعظم الانتفاع به ؛ هذا مع أنَّ[٧٤] الكليات المعلومة منتظمةٌ لجزئياتها ، ولا كذلك الحال في الجواهر . والله وليُّ العصمة والتوفيق .

القول في الممكن النادر :

قد يكون من الملوك من هو ذو رأي ، وبسالة ، وذو عتاد وعُدَّةٍ ، ثم لا يوفَّق

---

(٧٠) يقفز ترقيم الصفحات في هذا الموضع من رقم « ٥٢ » إلى الرقم « ٥٩ » بدون أي اختلال في المعنى ، مما يدل على أننا أمام خطأ في الترقيم لا غير .

(٧١) ص : فطنيعة .

(٧٢) ص : العداد للقتل .

(٧٣) أي رَيْعُ ما يزرع ونماؤه .

(٧٤) كلمة «مع أن» غير واضحة تماماً في الأصل .

لفتح البلاد واستخلاص الممالك . وقد يكون من الأطباء من هو ذو توسع في صناعته ، وتقدُّمٍ في بصيرته ، ثم لا يوفَّق لتصحيح المرض . / وقد يكون من التجار من هو ذو معرفة بالسلع ، وذو يقظة في التصرف ، ثم لا يوفَّق للأرباح . ويمثله الحال في الفطنة ، والجدليِّ ، بالاضافة إلى تخريج التلامذة والفلج[75] في المناظرة بل بمثله الحال في المنجِّم بالاضافة إلى الاصابة في قضاياه .

٦٠

غير أن كلَّ واحدٍ من هؤلاء ، وإنْ حُرِمَ التوفيق ، فانه[76] لا يعيب صناعته وكيف يعيبها وقد عُلِمَ أن الحرمان فيها لن يلحقه الا لأحد وجهين : إما لآفة في نفس الفاعل وإما لآفة في معرفته . فأما اللاحق[77] لآفة في نفسه : فاما أن يقع بحسب الجبلَّة وإما أن يقع بحسب السيرة . فأما الواقع بحسب الجبلَّة فهو أن يحصل بين همته النفسانية وبين الأصول الصناعية ائتلاف ومناسبة ؛ ثم بين فهمه وبين فروعها الاستنباطية عناد ومضادة . فهو يستجلي أصولها ويُسْعَفُ باستيفاء الحظ منها ، ثم يتعثر في كلِّ ما حاول استنباطه من فروعها ، ويتبلَّد فيها . وتكون الحكمة في التقدير الالهي بحصول الجبلَّة على تلك الصيغة هو أن لا يحمله فرط الاستهتار بها على ما يوجب الزراية على كلِّ ما عداها من الصناعات الشريفة ، وخصوصاً إذا قيل إنَّ المرء لما جهله عدو .

وأما الواقع بحسب السيرة فهو أن يوجد ذو الصناعة قد استشعر ، لفرط نفاذه فيها ، ضرباً من الاستطالة والخيلاء ؛ أو يطلب بها الثروة والفخر ؛ أو ينسى حرمة العبودية في التُّكْلان[78] على خالق البريَّة ، فيلحقه خذلان الله تعالى في تعاطيها ، ليصير مزجرةً له عن سوء ما انطوى عليه منها ، وليتبرأ به عن حول نفسه وقوتها ، ويُخْلِصَ التوكل على مولاه في جميع ما يتوخَّاه ، متأدباً فيه بأدبه ، أعني المذكور بقوله : « ولا تقولنَّ لشيء إني فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت ، وقل عسى أن يهدين[79] ربي لأقرب من هذا رشدا »[80] .

---

(٧٥) الفلج : الفوز .

(٧٦) ص : بانه .

(٧٧) ص : الاجوبة ؛ مصححة في الهامش إلى ما أثبتناه .

(٧٨) التكلان : الاتكال . انظر مادة « وكل » في لسان العرب .

(٧٩) ص : يهديني .

(٨٠) سورة « الكهف » ، الآيتان « ٢٣ ، ٢٤ » .

٦١ وأما اللاحق به / لآفة في معرفته، فإما [١] أن يقع لضعف تمييزه بين المعاني الذاتية والمعاني العرضية، كالذي كان بدنه ممتلأ من الكيموسات[٨١] البلغمية، فيشرب ماء بارداً، فيعرض له الفالج، فحسبه من تلك الشربة؛ أو الذي كان حدوثه متعلقاً بآثار فلكية، قد تقدمته، فوافق انتقالَ كوكبٍ عن برجه أو ورودَ انسانٍ في وقته، فاعتقد أنه هو السبب له. وإما [٢] أن يقع لضعف تمييزه بين مراتب الشيء بالقوة ومراتبه بالفعل، كالذي يَمُدُّ بصره بالنور المفرط، وهو ينبو عنه، أو يَمُدُّ[٨٢] صبيَّه بالأغذية القوية، وهو يضعف عن احتمالها. وكما أن الأشجار القوية لا انتعاش لها الا بالسنين المتتابعة، والا بالمواد المتصلة - ومهما ابْتُغِيَ تمامها في مثل مدة اليقطين، والرياحين، فقد الْتُمِسَ الجوهر السريُّ من المنبت الدنيِّ - كذا الحوادث العظيمة، كالدول في الملك والملَّة؛ لما كانت بحيث لن يُستغنى في أبوابها عن الاستدلال بنتائج القرانات وتحاويل الأدوار - متى طولب عرفانها - مع طيِّ هذه الأبواب كلِّها، فقد التمس المعنى الرفيع من المنصب الوضيع. فأما الحوادث الخسيسة، كالضمائر السوقية، والمواليد العامية، فلن يُتَطَلَّبَ عرفانُها من القرانات والأدوار. وبمثله الحال في الأمراض المزمنة إذا أريد قلعها بشربة من الدواء أو بشربتين.

وإذْ عرف هذا فمن الواجب أن نعلم أيضاً أن ثمرة الطب لما كانت مقصورة على المعالجات الجسدانية، وكان الانسان الالهي الذي استخلص نفسه لعبادة ربِّ العزَّة، واستقصى سعيه لطلب الزلفى اليه، واثقاً بكرامة مولاه له، فلم يستجز من نفسه الاستعانة بالطبيب فيما اعتراه من العلة، بل استنزل البرء بالعلاج الروحاني، ٦٢ واستشفى من[٨٣] المرض بالابتهال الديني / ، فوفِّق لاجتناب المضار كلِّها بالصنع الالهي، وتأيَّدت الطبيعة الجسمانية فيه بالقوة النفسانية، فهو وإنْ استغنى، في إماطة العلة، عن الصناعة الطبية؛ فلن يجوز لواحد من الملوك الدنيوية أن يترك الاستعانة بالطب رأساً، أو يحاول الاتكال على الاتفاق السماوي أيضاً. ومهما فعله فقد صار ملتمساً للسريِّ من العون بالدنيِّ من الرتبة. وبمثله الحال في المُلْهَمِ الروع

(٨١) الكيموس: «المادة. يقال هذا الطعام يولد كيموساً رديأ أو جيداً؛ يعني به ما يولِّده في البدن من الغذاء». الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص ١٨١.

(٨٢) ص: مد.

(٨٣) ص: عن.

بالاضافة[٨٤] إلى الأحكام النجومية، أعني الاغتباط بتقدمة المعرفة[٨٥].

وإذْ تحقق هذا فمن الواجب أن نترقى في البيان قليلاً ، فنقول : إنَّ المعاني الأوَّليَّـة للصناعات النظرية لن يتوصل إلى إثباتها الا باحدى جهات أربعة : إما ببديهة العقل كالمبادىء الهندسية ؛ وإما بالتجربة والامتحان كالأصول الطبيعية ؛ وإما من طريق الوحي كالأوائل الشرعية ؛ وإما بقوة صناعةٍ متقدمة لها كالاوضاع الموسيقية .

ثم الطريق في ابتناء الفروع عليها يفتنُّ إلى أقسام ثلاثة : أولها طريقة التقليد ، وهي سهلة المتناول جداً ، ويكون تصحيحها معلقاً بشهادة أحد الأئمة الأفاضل في تلك الصناعة . والثانية طريقة الاقناع ، وهي أصعب متناولاً من الأولى ، ويكون تصحيحها معلقاً بايراد الشواهد والأمثلة ، بعد أن تكون مقبولة عند الأمم المختلفة . والثالثة طريقة البرهان ، وهي صعبة المتناول جداً ، ويكون تصحيحها معلقاً بالمقدمات الصادقة ، اليقينية[٨٦].

وأكثر الكتب المصنفة في أحكام النجوم توجد تقليدية ؛ وأكثر الكتب المصنفة في أبواب الطب توجد اقناعية ؛ وأكثر الكتب المصنفة في أبواب الهندسة توجد برهانية . والسبب في إخلاء المصنِّفين في الطب والتنجيم كتبهم من المأخذ البرهاني هو أن طريقته ، في هذين الفنَّين من أصناف العلوم[٨٧] النظرية / ، هي من فرط الدقة بحيث لن يقوى على تحقيقها[٨٨] الا الفائز بشرف الحكمة الالهية ، على نحو ما بيَّنّاه في « الأبحاث عن الأحداث » . وقد ذكرنا أن الفائز بها يكون ـ لفرط ثقته بمولاه ، جلَّ جلاله ، وصادق يقينه به ، عزَّ اسمه ـ ذا كمال روحانيٍّ ، يستغني به في استصلاح بدنه ، والاطلاع على مغيَّباته ، عن معونة الصناعيين . ٦٣

ثم رجع بنا الكلام إلى الغرض المقصود من القول ، فنقول : إنَّ الحوادث ،

---

(٨٤) ص : بالاضافى .

(٨٥) قارن هذا الرأي بذاك الذي أورده ابن باجه في كتابه «تدبير المتوحد». (ابن باجه : تدبير المتوحد ، في «رسائل ابن باجه الالهيَّة» ، تحقيق د . ماجد فخري ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص٣٢ ، المقدمة) ، ص ٤١ (تدبير المتوحد) .

(٨٦) لعلَّ لهذا الرأي صلةً بما أورده أرسطو في « البرهان » و« طوبيقا » و« سوفسطيقا » .

(٨٧) ص : العلم .

(٨٨) ص : تحققها .

الموجودة في عالميّ السفل والعلو توجد بأسرها منحصرة في جهات أربعة : أحدها ، الثابتة على الحالة الواحدة ما دام العالم نحو حركة الشمس من الحمل إلى الثور ومن الثـور إلى الجوزاء ، من غير أن يعرض لها الانعكاس في السير . وليس يُشَكُّ أن الممكن النادر لن يترتب تحت هذين الصنفين من الحوادث .

والثـانية ، الموجودة بالأعمِّ الأغلب على وتيرة واحدة نحو اشتداد الحر عند طلوع الشعـرى . وليس يُشَكُّ أن الممكن النادر لن يترتب تحت هذا الصنف من الحوادث .

والثالثة ، الذي يكون وجوده ولا وجوده متساويين نحو دخولنا الحمام في أي يوم شئنا . وليس يُشَكُّ أن الممكن النادر لن يترتب تحت هذا الصنف من الحوادث .

والرابعة ، الذي يكون لا وجوده على الأعمِّ الأغلب ، وهو المقابل للقسم الثاني ؛ كالذي يحفر حفيرة لغرس الشجرة فهجم على الكنز . ومعلوم أن الممكن النادر يترتب تحت هذا الصنف من الحوادث . وإنما قيل إنه نادر لخروجه عن الحالة المـألوفة بحسب واحدة من تلك الجهات الثلاث . ونحن جدراء أن نصف سبب خروجه عنها لتتمّ لنا البُغْيَةُ من القول ، فنقول :

إنَّ الأسباب الذاتية للحوادث الموجودة تكون مضبوطة العدد عند ذوي الألباب ؛ وتكون مقتضية لوجود مسبَّباتها ، إما على الاطلاق وإما على الأعمِّ الأغلب . فان الذي / يتساوى فيه الوجود واللاوجود متى فُتِّش عن سببه وُجِدَ لا محالة مرتقياً إلى أحدها . والأسباب العرضية تكون مجهولةً لديهم ولن تكون مقتضية لوجود مسبَّباتها الا على الشذوذ والندرة . ولهذا ما ليس يضبطها تدبيرولا صناعة . ٦٤

وقد سبق القول بأن الحوادث المتجددة في العالم السفلي إما أن تكون طبيعية ، وإما أن تكون فكرية ، وإما أن تكون مهنية ، وإما أن تكون اتفاقية . وليس يُشَكُّ أن الحوادث الاتفاقية لن يكون لها أسباب ذاتية ؛ ولو كان لها أسباب ذاتية لكان حدوثها مرتقياً إلى واحدٍ من تلك الأصناف الثلاثة .

ثم الحادث لا بدّ له من المُحْدِثِ ؛ فأسبابها إذاً يجب أن تكون عرضية . وليس الممكن النـادر الا الحـادث الاتفاقي بل ليس هو في الحقيقة الاّ ما ظهر حدوثه لا بالسبب الـذاتيّ له لكن لمعنى عارض غير مضبـوط . وأعني بـ « العـارض الغير

مضبوط » أن يوجد طارئاً على السبب الذاتيِّ المقصود إليه إلى عرض آخر غير مقصود إليه ، إمـا أفضلَ من المقصود إليه وإما أرذل منه . ومثاله أن يدخل الرجل دكان الوراق لابتياع الكتب فيعثر فيه على غريم له ، من غير قصد ، فيقتضي منه ما عليه من دينه ؛ أو يتوجه إلى الجامع لاقامة الجمعة فتتلوث ثيابه من ميزاب واقعةٍ في المرور فاضطر إلى إفاتة الجمعة لاشتغاله بتنظيف الثياب .

وليس يُشَكُّ أن الذي تأدى إليه من الغرض الغير المقصود ، أعني النادر الاتفاقي لطروء[٨٩] العارض ، متى وجد مرغوباً فيه بسبب حصوله ، [رُدَّ] إلى جودة البخت ؛ ومتى وجد مرغوباً عنه بسبب حصوله ، [رُدَّ] إلى رداءة البخت . وربما سمِّي الأوَّل دولة وسمِّي الآخر حرماناً . ومن هذا القبيل أن يولد الانسان أكمه أو ذا ستة أصابع . وإنما يتفق ذلك إما لعارض طرأ[٩٠] / على القوة الانفعالية مثل أن يصير دم الطمث رديئاً لفساد بعض مأكولات الوالدة ؛ وإما لعارض طرأ على القوة التفعيلية مثل أن يكون بزر المُلقِّح رديئاً لاختلاطٍ وقع في دمه ، على نحو ما ذكرناه في كتابنا الملقب بـ«الأبشار والأشجار» . وربما كانت العلة الطارئة بعيدة أيضاً مثل أن يكون الهواء في وقت الخلاط فاسداً أو يقع الشكل الفلكي في حالة الخلاط غير محمود .

٦٥

ثم من هذا القبيل أيضـاً عامـة معجـزات الأنبياء ، وكـرامـات الأولياء ، والطامَّات الجارفة للأشقياء ، والغير اللائحة للأصفياء ؛ أعني أنها كلّها مترتبة تحت الممكنـات النادرة . ولفرط ندارتها[٩١] ربما أقدم الطبيعيون على جحدها . وهكذا الحال في السحر والطِّلّسمات وهو فنٌّ لا يُستغنى عن معرفته فانه يتعلق بالمعاني الالهية والتأثيرات الروحانية . ولولا أنه شغل مرتفع قدره عن مقتضى هذا الصنف لأوجبنا المبالغة في شرحه . وقد أودعنا تصنيفنا الملقب بـ « الارشاد لتصحيح الاعتقاد » من هذه الأبواب بقدر ما تنزاح به العلة ، وخصوصاً لمن كان الحق بغيته ولم يكن استثقال الشريعة آفته ؛ ونعوذ بالله من الزيغ والزلل .

القول في الممتنع وأقسامه :

إذْ قد سبق القول منّا إنَّ الوجود للشيء إما أن يترتب تحت الوجوب أو تحت

---

(٨٩) ص : لطريان .

(٩٠) ص : طراء .

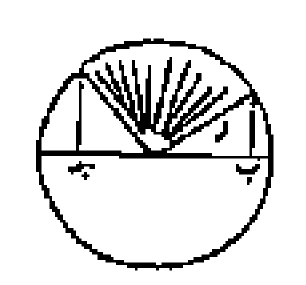
(٩١) الندارة : هي الاغراب .

الامكان ؛ فمن الواجب أن نعلم أيضاً أن العدم للشيء إما أن يترتب تحت الامتناع أو تحت الامكان . فأما الواقع تحت الامكان فان البيان الوارد فيه على أقسام الوجود له يغنينا عن الاسهاب في ذكر نقائضها . وأما الواقع منه تحت الامتناع فنحن جدراء بأن نوضّحه ، فنقول :

إنَّ الممتنع قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً . فأما المطلق فكتربيع الدائرة ، ووجود اللانهاية المطلقة بالفعل ، وانقسام العدد الفرد / بالمساواة ، ووجود المركزين للدائرة الواحدة ؛ وأما المقيَّد فاما أن يكون امتناعه بحسب القدرة ، وإما أن يكون امتناعه بحسب الحكمة . فأما الممتنع بحسب القدرة فكالذي ليس يمكنه تَضْعيف المكعب على طريقة أرشميدس وإنْ كان البرهان محققاً له أو كالذي ليس يمكنه تقسيم الزاوية ثلاثة أقسام وإنْ لاح له البرهان بحسب الشكل القَطّاع[٩٢] . وأما الممتنع بحسب الحكمة فكالذي لن يفوز بالسعادة الأبدية مع انهماكه في العشق والشرارة . فأما الممتنع على الاطلاق فلا معنى لاشتغالنا بذكر أقسامه فان جميع ما

٦٦

(٩٢) الشكل القَطّاع : «قطعة من دائرة رأسها إما على مركزها وإما على محيطها». الخوارزمي : مفاتيح العلوم، ص٢٠٧ . ويقول التهانوي : «القُطاع بالضم وتخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على شيئين أحدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو أحاط به قوس ونصفا قطر أي يحيط به ثلاثة خطوط ؛ فخرج نصف الدائرة إذ هو سطح يحيط به خطان : القطر، والقوس ؛ فلا بد أن يكون قطاع الدائرة أكبر من نصف الدائرة أو أصغر . لأنه إن كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو أكبر وإن كانت صغيرة منه فأصغر بخلاف قطعة الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة أيضاً . وثانيها قطاع الكرة ويسمى بالقطاع المجسّم أيضاً . وهو أيضاً إما أصغر من نصف الكرة أو أكبر منه ، فان القطاع الأصغر هو مجموع قطعة الكرة من مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة ورأسه مركز الكرة ؛ والباقي من إسقاط هذا القطاع الأصغر من تمام الكرة هو القطاع الأكبر . وبالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة أصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع أصغر وإن كان أكبر فأكبر . ولا يجوز كونه مساوياً لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور - إذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساوياً لنصف سطح الكرة - كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة إذ يجوز تساويها لنصف الكرة . هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب» . التهانوي ، موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية ، ج٦ ، ص١٢٠١ .



« القَطّاع الكرويُّ : الجسم الحاصل من دوران قَطّاع دائري حول قطر من دائرته لا يقطعه . حجم = $\frac{١}{٣}$. ٢ π ر٢ ب ج .

قَطّاع الدائرة : السطح المحصور بين قوس منها والشعاعين المنتهيين إلى طرفي القوس . مسح = $\frac{١}{٢}$ ب ج . د أو = $\frac{\pi \text{ ر } ٢ \text{ . ع}}{٣٦٠}$ [و] ع : عدد الدرجات السينية للقوس» . (المنجد في اللغة والأعلام ، ص ٦٤١) .

يعاند البرهان الضروري من المعاني الرياضية فهو مترتب تحت هذا القسم .

وأما المقيَّد منه بحسب القوة فيجب أن نبتهل فيه إلى الله - تعالى جدُّه - ليفتح لنا السبيل إليه فانَّ جميع ما يعاند الأدلة الاقناعية من الأوضاع الطبيعية فهو مترتب تحت هذا القسم .

وأما الذي يكون امتناعه بحسب مقتضى الحكمة فلا بأس أن نخوض في تبيانه على سبيل الاجمال ؛ فان جميع ما يعاند التدابير القويمة من المصالح السياسية فهو مترتب تحت هذا القسم ؛ على أنه من عظيم ما ينتفع به في تحقيق الأفعال الالهيَّة ، فنقــول :

إنَّ فرقة من الطبيعيين أقدموا على جحد السياسة الالهيَّة في الحوادث المتجددة في العالم السفليِّ ، وادعوا أنها كلَّها بمعزل عن تقدير مَنْ له الخلق والأمر ، جلَّ ربنا وتعالى . واحتجوا بأن جهتها في الحدوث لو كان معلقاً به لكانت الحكمة العامة مساوية لها ، ولما صلح أن يوجد ، ولا في شيء من الأنواع الطبيعية ، هذه العاهات والتشـويهات ؛ فان السياسة الحكمية لن يجوز أن يقترن بها شيء من الضرورة ؛ وخصوصاً إذْ كان السائس موصوفاً بالعدل التام ومُنَزَّهاً عن أبوب الجور .

٦٧ قالوا : فحدوث المعاني / المتجددة في العالم السفلي مُتَّبِعٌ للعناصر الموضوعة لها اتباعاً ضرورياً . ومثاله أن العوارض[٩٣] من الأسنان لم توجد حادَّة ليستعان بها على قطع الأغذية ، ولا الأضراس منها وجدت مسطَّحة ليستعان [بها] على طحنها ؛ بل قد اتفق مادة لطيفة للعوارض وللأضراس مادة كثيفة ؛ ثم عرض للحيوان أن صار مجتلباً من أشكالها المختلفة رفداً أو منفعة ، وهكذا الحال في الأعضاء كلِّها . والا فمن ذا يشك في أن الأرض ، على كثافتها ، ما كان ليجوز أن توجد (في العلوِّ ، وأن السماء على لطافتها ما كان ليجوز تواجدها[٩٤]) في السفل . ولو أن نزول الغيث من الجو كان معلقاً بالسياسة الالهيَّة لكان لا يعفن به البيدر والتبن ، ولا يتولد من نزوله خراب الأبنية . وإذ قد عرض للخلق من جهته هذه الآفات عُلِمَ أنه شيء يحدث عن تصاعد البخار الرطب ثم استحالته ، لبرودة الجو ، إلى طبع المائيَّة ؛ وارجحنانه إلى السفل بخاصية الثقل ؛ فينتفع به زيد لزكاء زرعه ويتضرر به عمرو لتعفن تبنه .

---

(٩٣) العوارض : الثنايا . سميت بهذا لأنها في عُرْض الفم . وقيل إن العوارض هي ما بين الثنايا والأضراس .

(٩٤) العبارة بين الهلالين مضافة من الناسخ في الهامش .

قالوا : وإنما قيل إنَّ الفلفل حار لما يعرض له من وَشْكِ الاستحالة إلى الصفراء ، وإنَّ القُطْرَ[٩٥] بارد لما يعرض له من وشك الاستحالة إلى البلغم . وليس يُشَكُّ أن سرعة استحالة كلٍّ واحد منهما إلى عنصره ليس هو لغرض حكمي مقصود به لكنه عارض اتفاقي طرأ عليه . ولهذا ما يوجود الشيء الواحد متبدِّل الصور بحسب تعاقب الأحوال عليه . مثاله أن العسل متى تناوله الشاب في الصيف صودف مستحيلا إلى الصفراء ومتى تناوله الشيخ في الشتاء صودف مستحيلاً إلى الدم .

قالوا : ولو كانت الأكوان السفلية معلقاً حدوثها بالمقاصد الحكمية ، دون أن يكون اتِّباعاً لعناصرها من الضرورة ، فما بال الأنفس البشرية لم توجد مضاهية ، في كمالها ، للأنفس الملكية[٩٦] حتى لا يوجد ولا واحد منها ذات فسق وشرارة ، وخصوصاً إذْ وصف الخالق لها بالجود التام / ، والقدرة التامة . ٦٨

فهذا زبدة ما ادَّعتْهُ هذه الطائفة ومعظم ما تعلقت به من الحجاج والشبهة . وليس يُشَكُّ أن دعواهم هذه معانِدَةً للدين والمِلَّة ، وأن الواجب أن نأتي بجمل ما اعتمده الحكماء في فسخ هذه العقيدة[٩٧] ، فنقول : لسنا نشك أن من شأن الطبيعة ، التي هي في الحقيقة قوة الاهيَّة سارية في العالم السفلي من الفلك المائل ، أن تحرك العناصر الموضوعة لها بحسب ما جبلت عليه من الاستعداد لقبولها ، في الزمان الملائم لها على الاتصال ؛ إلى أن تنهيه إلى الغاية المحدودة لها ثم تقف لديها ولا تتجاوزها . مثاله ، أنها متى أنبتت الـحَبَّ فانها تصيِّره ، في الزمان الملائم للنشوِّ ، أولا بقلا ، ثم عشبا ، ثم ذا قصب ، ثم ذا سنبلة ، ثم ذا ألباب ، يكثر به إلى أن يبلغ[٩٨] حدَّ الاستحصاد ؛ فتسكن الطبيعة لديه وتجعله الغاية الآخرة لتحريكه . فهي إذاً في فعلها أشبه شيء بالنجَّار الذي يقصد الخشب لأن يتخذ منه السرير ، أعني يقطِّعه أولا ، ثم يشقّه ، ثم ينحته ، ثم يُشَكِّلُهُ ، ثم يؤلِّفه تأليفاً كأصلح ما يليق بالغرض المقصود اليه .

---

(٩٥) الفطر : جنس من الكَمء ، أبيض .

(٩٦) ص : البشرية ؛ مصححة في الهامش إلى ما أثبتناه .

(٩٧) يقول الكندي في رسالته « الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » : « إن في نظم هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كلّ كائن ، وفساد كلّ فاسد . . لأعظم دلالة على أتقن تدبير. ومع كلّ تدبير مدبِّر » . رسائل الكندي الفلسفية ، ج١ ، ص ٢١٥ .

(٩٨) ص : بلغ .

ولا عاقل في العالم يتوهم خلوَّ المجاري الصناعية من الأغراض الحكمية وإنْ كانت معرَّضة لطروء[99] الآفات عليها ، وذلك ليقينهم بأن مادة السرير ما كان لتتحد[100] بصورته الا بفاعلٍ مقتدر عليه ، قاصدٍ لاتمامه . ولو أن السرير كان مما يتكوَّن ، لا بالصناعة بل بالطبيعة ، لما كانت صورته لا توجد[101] في التكوين الا على النهج الصناعي[102]، وَلَوُجِدَتْ مبتدئة لفعلها من حيث ابتدأت به الصناعة ؛ ومنتهية به إلى الحدِّ الذي أنهته إليه ، فان الطبيعة فاعلة في داخل كما الصناعة فاعلة من خارج ؛ وليستا تختلفان في تأدية فعليهما على النسق الموصوف ، من ابتداء محدود إلى انتهاء محدود . على أنك تجد من الصناعات ما هي مُعينةٌ للطبيعة على تأدية خصائص أفعالها ، / نحو الطب والفلاحة ؛ فان الطبيعة متى عجزت عن نفض الكيموسات الرديئة عن البدن أعانتها[103] صناعة الطب ؛ ومتى عجزت عن تربية الزروع على تمامها أعانتها صناعة الفلاحة . وليس يشك أن المُعين للشيء على فعله ، إذا امتنع أن يوجد خلواً من الغرض ، فالأوَّل ، الذي هو المُعَان بالقدرة ، أولى وأحقُّ .

٦٩

ثم ما الـذي يحوجني إلى الاستشهـاد بالصناعات وقد وجدنا عجيب لطف الخُـطاف[104] في اعتشاشه عند ربطه العش بالطين العَلِكة وبالخشبات الصغار ، وبالتخطيط له على أوسع الأشكال ؛ كما قد وجدنا عجيب لطف النحل في إيثارها العمـل من كاراتهـا[105] على الأشكال المسدَّسة . ومعلوم أن ذلك كلَّه صادر عن

---

(٩٩) ص : لطريان.

(١٠٠) ص : تتحد.

(١٠١) ص : صورتها ليوجد .

(١٠٢) أي لو كانت الطبيعة هي التي صوَّرت مادة السرير لا الصناعة للزم من ذلك نفي الـمُشاهد وهو أن صورة السرير لا توجد الا بالصناعة .

(١٠٣) ص : اعانها .

(١٠٤) الخُطاف : « ويسمى زوار الهند . . . ويعرف عند الناس بعصفور الجنة . . . لا يفرِّخ في عش عتيق حتى يطيِّنه بطين جديد . ويبني عشه بناء عجيباً وذلك أنه يجيء الطين مع التبن ؛ فاذا لم يجد طيناً مهيئاً ألقى نفسه في الماء ، ثم يتمرغ في التراب حتى يمتلىء جناحاه ، ويصير شبيهاً بالطين . فاذا هيَّا عشه جعله على القدر الذي يحتاج إليه هو وأفراخه » . كمال الـدين محمـد بن موسى الدُّميري : حياة الحيوان الكبرى ، جـ١ ، دار التحرير للطبع والنشر ، ١٩٦٥ ، ص٥١٤ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا : الدُّميري : حياة الحيوان الكبرى .

(١٠٥) كاراتهـا : الكُوَارة : الخلايا . الكِوَار والكِوارة : بيت يتخذ من قضبـان ، ضيِّق الرأس ، للنحل ، تعسل فيه . و « النحل بيوتها من أعجب الأشياء لأنها مبنيَّة على الشكل المسدَّس الذي لا ينحرف كأنه استنبط بقياسٍ هندسي . ثم هو في دائرة مسدَّسة لا يوجد فيها اختلاف . . . وذلك لأن الاشكال من الثلاث إلى العشر إذا جمع كلُّ واحد منها إلى أمثاله لم يتصل ، وجاءت بينها فروج ؛ الا الشكل المسدَّس فانه إذا جمع إلى أمثاله اتصل كأنه قطعة واحدة » . الدُّميري : حياة الحيوان الكبرى ، ج ٢ ، ١٩٦٦ ، ص٦٠٠ ، ص٦٠٦-٦٠٧ ، ٦١٠ .

ذواتها ، لا بالتدبير والصنعة ، لكن بقواها الطبيعية . ثم ما الذي يحوجني إلى الاستشهاد بالفعل الحيواني وقد وجدنا طبيعة النبات مُحَرِّكَةً للعروق[١٠٦] إلى السفل ليستمد بها الأغذية على طريق[١٠٧] الامتصاص ، وتُخْرِجُ الورق الكثير بين الفواكه ليسترها عن الحرّ المفرط ، ويحرز لباب الثمر في الأوعية الصائنة ، على نحو ما شرحناه في كتابنا الملقب بـ « الأبشار والأشجار » . وكلٌّ ذلك دليل على انسياق الطبيعة نحو الكمال المتصور له بالتسخير الالهي ، على الـمُحَرِّك الحكمي ؛ لكن لا على الوجود الضروري كالمعاني الابداعية ، لكن بحسب الوجود الطبيعي أعني بالأغلب الأعمّ . وسنذكر السبب فيه على الأثر باذن الله تعالى .

وإذْ عُرِفَ هذا فمن الواجب أن نترقى في البيان قليلاً ، فنقول : كما أن الباري ، جلّ جلاله ، أعطى الأجرام العلوية ديمومة بالشخص ، وأيّدها بالبقاء على الدهر ؛ كذا أيضاً أعطى الكائنات السفلية ديمومة بالنوع ، وأيّدها بالبقاء على الزمان . فصار فعله الـمُتْقَنُ مُنْتَظِماً لكلا[١٠٨] الثباتين أعني الشخصي والنوعي . ثم جعل الأشرف منهما ، وهو الثبات بالشخص ، علة للأدون[١٠٩] منهما / وهو الثبات بالنوع . فظهر بذلك حقيقة العلة والمعلول بل حقيقة الفعل والانفعال ، بل حقيقة القوى والآثار ، بل حقيقة المسالك والأغراض . ومثاله أن تناسل الخليقة ، من لدن بدوّ البشر إلى آخر الأنبياء ، صلوات الله عليهم أجمعين ، إذْ[١١٠] كان متصلاً على الاستقامة ، وكان الأول في التقدير الالهي هو الآخِرُ في الوجود الطبيعي ، صارت الديمومة المتصلة على الاستقامة مرتبطة بالديمومة المتصلة على الاستدارة . ووجد [ت] الدورية منها متعلّقة[١١١] ببقاء الأجرام العالية ، على الدهر المطلق ، بأشخاصها ؛ ووجد [ت] المستقيمة منها متعلقة ، بتناسل الكوائن السفلية ، على الزمان المطلق بنوعها ؛ فحصل بها[١١٢] البقاءان معاً . وصار معها أحدهما ، وهو الدوري ، نازلاً من صاحبه منزلة الفاعل ؛ وصار الآخر ، وهو

٧٠

---

(١٠٦) العروق : الجذور الذاهبة في الأرض .
(١٠٧) رسم الكلمة غير واضح تماماً ؛ ويتراوح بين ما أثبتناه وبين كلمة « تلزيق » .
(١٠٨) ص : لكلى .
(١٠٩) أدون : الأقرب .
(١١٠) ص : وان .
(١١١) ص : متعلقاً .
(١١٢) ص : به .

المستقيم ، نازلاً من صاحبه منزلة الكمال . فوجد ، من بدوُ البشر ، نطفة ، ثم منها علقة ، ثم منها مضغة ، ثم منها جنين ، ثم منه طفلٌ ، ثم منه رجلٌ ؛ ثم يولد في الرجل النطفة ثانياً ، فصارت علقةً ، ثم مضغةً ، ثم جنيناً ، ثم طفلاً ، ثم رجلاً ؛ فدام النهج على هذا الشرح ، مناسباً للأزمنة المتناسخة إلى الآن ؛ إلى أن ظهر صفوة الخليقة ، وخاتم النبوة ، محمد ﷺ وعلى آله الأخيار . فسبحان من صنع فأحكم ، وأنشأ فقدَّر ، وأعطى فقوّى ، وأبدع فهدى ؛ ثم أكد الأمر لعباده بالتدبر في أصناف ملكوته ، ليمتاز به المجتهد من المقصِّر ، والمعتبر من المضيِّع ، ولئلا يَظُنَّ المُؤيَّدُ بعقله أنه مخلوق عبثاً أو متروك مهملاً . ونعوذ به من الحَوْرِ[113] بعد الكَوْرِ[113] ، ونعتصم به من الزيغ والزلل ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

ثم رجع بنا الكلام إلى حلِّ الشبهة المحكيَّة عن الطائفة المُضِلَّة ، فنقول : إن الطبيعة ، وإنْ كانت في الحقيقة قوة إلهيَّة سارية إلى العالم السفلي من الفلك المائل ، فانها في ذاتها لن تكون غير متناهية ؛ / وكيف يتوهم أنها غير متناهية ، وقد عُلِمَ أن صدورها لن يكون الا من الجسم المحدود . ومن الممتنع أن يكون الجسم المحدود ذا قوة غير متناهية . وإنْ كانت متناهية فهي إذاً ، لا محالة ، تكون معرضة لطروء[114] الآفات عليها بالمضاد الغالب لها في مجاريها . ولهذا ما يوجد بقاء أنواعها مضبوطاً بوفور عددها . وأعني بهذا أن طباع النطف ، لـمَّا كان أضعفَ من طباع المضغ ، كان عددُ النطف أوفرَ من عدد المضغ . وطباعِ المضغ ، لـمَّا كان أضعفَ من طباع الأجنَّة ، كان عدد المضغ أوفرَ من عدد الأجنَّة . وبمثله الحال في قياس الأجنَّة إلى الأطفال ؛ وقياس الأطفال إلى البالغين من الرجال . وليس يشك أن الحكمة في وفور العدد منها هي أن تصير مقادير الأنواع محفوظة عن الانقطاع . وهكذا الحال أيضاً في المعمولات الصناعية ، أعني أنها معرضة لقبول الآفات في مجاريها . وكما أن التشويهات الطارئة على المعمولات بالصنعة لن تكون دالة على أن مجراها خلوٌ عن الحكمة الحقيقية ، كذا الحال في الكائنات بالطبيعة .

٧١

وأما سبب انطلاق القهر والغلبة على هاتين القوتين ، أعني التفاوت الموجود في جبلَّة الأشخاص ، بحسب حسنها وقبحها أو بحسب اعتدالها وتشوهها ، فهو ما

(١١٣) الحَوْر : النقصان والرجوع . الكَوْر : الزيادة . وروي عن النبي ﷺ أنه كان يتعوذ من الحَوْرِ بعد الكَوْرِ . أي يتعوذ بالله من الرجوع بعد الاستقامة والنقصان بعد الزيادة . لسان العرب ، مادة « كور » .

(١١٤) ص : لطريان .

يوجد في كلٍّ واحـد من الأنواع الأسطقسية من تبعية عرضيـــة . وأعني بهذا أن الهواء ، مثـلاً ، وإنْ كان في طباعه حـاراً ، ليِّنـاً ، فقد يعرض له أن يصير تـارة في أفق الماء ، وتارة في أفق النـار . وهو في الحالين غير فاقد لصـورة الهوائية وإنْ كان متفاوت الحال بحسب اللطافة والكثافـة . وبمثله الحـال في الثلاثة البواقي ، أعني النار ، والماء ، والأرض .

وإذْ عُرِفَ هذا فمن الواجب أن نزيده وضوحاً ، فنقول : إنَّ الفرسَ حارُّ المزاج ، والحِمارَ باردُ المزاج ، / والانسانَ معتدلُ المزاج ، الا أن لكلٍّ من هذه الأمزجة غَرَضاً متسعاً . ولهذا[115] ما صَلُحَ أن يوجد من أشخاص الناس من هو بارد المزاج ، ويوجد منه من هو حارُّ المزاج . غير أنه لن يتباعد في برودة مزاجه عن حـدِّ الاعتدال حتى ينتهي إلى الأمزجة الحمارية وإنْ كان واقعاً بأفقها ؛ ولا أيضاً يتباعد في حرارة مزاجه حتى ينتهي إلى الأمزجة الفرسيَّة وإنْ كان واقعاً في أفقها . ثم إنَّ كلَّ واحدٍ من درجاته ، في الغَرَض ، مناسب[116] للطبيعة الكلية فهو يفوز بقسطه منها على خاصية الاستعداد لها وإنْ كان مستحفظاً لصورة نوعه ، أعني بها الجبلَّة الإنسية . وهكذا القول في كلٍّ واحدٍ من الجواهر السفلية ؛ أعني أن صورها لن تستغرق موادها استغراقاً لا ينطلق عليها التبدل في غرضه .

72

وليس يُشَكُّ أن المعاني الخارجة عن اعتدالها إلى واحدٍ من الأطراف تصير ، لا محالة ، موصوفة[117] إما بالرداءة والقبح ، وإما بالتشوُّه والعاهة . وهذا حكم مستمر في المعاني الطبيعية والمعاني الصناعية ، أعني في أنواعها كلِّها . وقد استقصينا بيانه في كتابنا الملقب بـ « الأبحاث عن الأحداث » . وأما معارفهم بنفع المطر لمزرعة زيد وضرره ببيدر عمرو فليس يَلْزَمُنا . فانَّا لم نعتقد فيه أنه نزل لنفع ذا أو لضرر ذا ؛ ولا ادَّعينا أن الشيء الواحد لن يكون نافعاً لواحد وضاراً للآخر ؛ بل قلنا إن الله ، تعالى جدُّه ، في إنزاله المطر تقديراً حكمياً[118] ، وأنه ، عزَّ اسمه ، متى أنزله في خاص آياته ، على خاص اعتداله ، سَمَّيْناه رحمةً ، وحياة ؛ ومتى أفرط علينا إما بحسب وقته وإما في مقداره سَمَّيْناه ودقا وطوفانا ؛ ومتى راث[119] عنا في الوقت المقدر

(115) ص : والهذا .

(116) ص : مناسبة . والمعنى أن كلَّ واحد من درجات المزاج مناسب للطبيعة الكلية .

(117) ص : موصوفاً .

(118) ص : تقدير حكمي .

(119) راث : أبطأ .

له فزعنا إليه بالاستغفار ، واستسقيناه بالتضرع / ، والابتهال ، ثقة بوعده ٧٣
الصادق : « استغفروا ربكم إنه كان غفاراً . يرسل السماء عليكم مدراراً[١٢٠] » . ثم نعتقد فيه أيضاً أن مجرد نزوله في وقته ، وعلى مقداره ، يؤتي البشر كلَّهم غاية مطلبهم منه ؛ بل قلنا إنّا كما لم نشك أن من الصناعات الاكتسابية ما لن يُسْتَغْنَى في تحصيل أغراضها عن المعونة الطبيعية ، مثل صناعة الطب والفلاحة ، كذا أيضاً من الموجودات الطبيعية ما لن يُسْتَغْنَى في تحصيل أغراضها عن التدبير والفكرة ، كالأصوات والأوتار . وكما أن الشمس خُلقت على أتمِّ ما تَصْلُحُ[١٢١] به لأن تكون سراجاً للعالم ثم قد يتأذى زيدٌ بحرِّها ويضعف بصر عمرو باشراقها ، وليس ذلك بموجب أن يُعْتَقَدَ فيها أنها إنما خلقت جزافاً ؛ ولا سيما إذا عُلِمَ أنهما متى قابلا وهجها بضرب من الحيلة الصناعية ، توقِّياً به عن عارض أذاها ، فكذا الحال في الأكوان الأخـر .

وأما ما أدعوه من قرار الأرض في السفل لخاصية ثقلها وثبات السماء في العلوّ لفرط لطافتها فهو كما أدعوه ؛ ولن يجوز أن تتصاعد الأرض إلى حيِّز السماء وترجحنَّ السماء إلى حيِّز الأرض . غير أن ثبات كلٍّ واحد منهما في الحيِّز المخصص له ليس هو يتبع لِلَطافة هذه وكثافة ذلك ، لكن الأمر فيهما على عكس ذلك . وأعني بهذا أن الغرض الحكمي من جبلَّة العالم لـمَّـا أوجب أن يوجد فيه جسم واقفٌ في العلوِّ وجسمٌ راكدٌ في السفل أوجد الحكيمُ الحقُّ كلَّ واحدٍ منهما على خلق هيئته المختصة به . أعني أنه خلق هذه على صورة الكثافة وخلق تلك على صورة اللطافة ليثبت كلُّ واحد منهما في خاص معدنه إتماماً للجبلَّة على مقتضى الحكمة ؛ فان الأوضاع في المعقولات الحكمية هي التابعة للأغراض دون أن يكون الأمر على القلب .

وأما حصول جبلَّة الأنفس البشرية على خلاف جبلَّة الأنفس الملكية فوجه الحكمة الالهية فيها هو / أن الأنفس البشرية لو أُبْدِعَت على ذلك السِنخ[١٢٢] ٧٤
لَـمَـا صلحت لخلافة الله تعالى على عمارة العالم السفلي . ثم لو لم تكن مدرَّجةً بالارشاد إلى ذلك الكمال لما صلحت لأن تكون ، في شيء من الحالات ، زينةً للعالم

---

(١٢٠) سورة : « نوح » ، الآيتان « ١٠ ، ١١ » .
(١٢١) ص : يصلح .
(١٢٢) السنخ : الأصل .

العلوي . فهو إذاً أُبدِعَ ، بتقدير من له الخلق والأمر ، على صورةٍ صالحةٍ لعمارة هذا العالم ؛ ثم أُيِّدَتْ بالهداية السائقة لها إلى صورةٍ صالحة لزينة ذلك العالم . فأما نفوس الملائكة فمخلوقة لا لعمارة هذا العالم ؛ كما [أنَّ] الحيوانات الأُخَرَ كلُّها مخلوقةٌ لا لزينة ذلك العالم . والانسان هو المتفرد بالصلوح لكلا[١٢٣] العالَمين . وليس يُشَكُّ أن الجمع بين الحالين ، في الوقت الواحد ، ممتنع . ثم المدَّةُ المقدرة لاعتكافنا على عمارة هذا العالم قصيرة منقضية ؛ والمدَّةُ المقدرة لفوزنا بتزيين ذلك العالم طويلة غير منقضية . فسبحان من خلقنا فتمَّم خلقنا ، وصوَّرنا فأحسن صورتنا ، وعرَّضنا بِمَنِّه لشرف الدارين ، وكرامة المَحَلَّيْنِ ، فله الحمد الخالص ، والشكر الدائم ، على مِنَنِه المتتابعة ، ونعمه السابغة .

وإذْ قد أتينا على ما سبق به الوعد من التصنيف فمن الواجب أن نتمِّمَهُ بحلِّ شبهة تتعلق بها[١٢٤] فرقتا الجبر والقدر وتطول المنازعة بينهم فيها ، وهي قولهم : إن الله تعالى متى علم أن عبداً من عبيده لن يعتقد الايمان ، أفنقول في الايمان إنه ، بالاضافة إليه ، مترتب تحت الامكان فيقوى العبد على إيجاده بحسب ما ذهبت القدرية إليه ؛ أم هو مترتب تحت الامتناع فلا يقوى العبد على إيجاده بحسب ما ذهبت إليه المجبِّرة ؟ . ثم ، إنْ كان مترتباً تحت الامكان أفيقع تحت الامكان الطبيعي أو تحت الامكان التقلُّبي أو تحت الامكان النادر ؟ . وبمثله إنْ كان مترتباً تحت الامتناع أفيقع تحت الممتنع على الاطلاق / أم تحت الممتنع بحسب القوَّة أم تحت الممتنع بحسب الحكمة ؟ . ٧٥

وقد احتج أهل القدر لتصويب مذهبهم بأنه لو لم يكن مترتباً تحت الامكان لما انطلق به الأمر من الله ـ عزَّ اسمه ـ على هذا العبد . واحتج أهل الجبر لتصويب مذهبهم بأنه لو لم يكن مترتباً تحت الامتناع لأمكن أن يُغَيَّرَ معلومُ الله تعالى من هذا العبد . والذي يقضي به العاقل ، من صولة[١٢٥] الحزبين ، هو أن مَنْ كان في معلوم الله ، سبحانه ، أنه لن يؤمن فان حالته فيه لن تخلو من إحدى درجات ثلاثة ، وهي : إما أن يكون في درجة المرحومين كالذي لا عقل له ؛ وإما في درجة المعذورين

---

(١٢٣) ص : لكلى .

(١٢٤) ص : به .

(١٢٥) صولة الحزبين : مواثبتهما .

كالذي لم تبلغه الدعوة ؛ وإما في درجة المخذولين كالذي آثر نعيم الدنيا على نعيم الآخرة .

فاذاً المعنى الامكاني قد يعرض له ما يوقعه في أحد طرفيه وذلك لسعة الامكان في سوسه . ويجب أن نزيده وضوحاً بمثال جزئي ، فنقول : أما المرحوم فحاله شبيهُ حالِ من فاتته الصلاة لغشيةٍ عرضت له من فادح المرض فاستأهل الرحمة في فواتها . وأما المعـذور فحاله شبيهٌ بحالِ من فاتتهُ الصلاة لنومةٍ عرضت له ولم ينبهه أحد فاستوجب العذر في فواتها . وأما المخذول فحاله شبيهٌ بحالِ من غلبه السكر لانهاكه في شرب الخمر فاستحق الخذلان بفواتها . ولسنا نَشُكُّ أن إقامة الصلاة بالاضافة إلى المغشيِّ عليه مترتبة تحت الامتناع المطلق ، أعني ما دام على هيئته ؛ وأن إقامتها بالاضافة إلى النائم مترتبة تحت الامتناع بحسب القوة ، أعني ما دام على حالته ؛ وأن اقامتها بالاضافة إلى السكران مترتبة تحت الامتناع بحسب الحكمة ، أعني ما دام على غوايته .

٧٦ وإذْ قد ظهر هذا في حكم المفيت[١٢٦] للصلاة بحسب الحالات / الثلاثة اتضح الأمر في حكم المفيت للايمان وعُلِمَ أن مَنْ عَلِمَهُ الله تعالى أنه لن يؤمن لايثاره نعيم الدنيا على نعيم الآخرة فانه غير قادر على إيجاد الايمان ؛ الا أن سبب مصيره[١٢٧] غيرَ قادر عليه إما أن يكون عناده على العقل وإما تقصيره في التعرُّف لمقتضى العقل . وكما أن السكران زائل العقل ثم كان مأموراً بالصلاة ومعاقباً على تفويتها إذْ كان هو نفسه سبباً لزواله كذا الحال في امتناع الايمان على المخذول .

وهذا آخر ما أودع التصنيف في التقرير لأوجه التقدير . والله وليُّ العون والتيسير[١٢٨] .

---

(١٢٦) المفيت : المفوِّت . وهو من يتشاغل بالأمور حتى يمضي وقت الصلاة فلا يدركها في وقتها .

(١٢٧) أي أن سبب صيرورته غير قادر على الايمان إما أن يكون عناده أو تقصيره .

(١٢٨) اثبت الناسخ بعد هذا الموضع العبارة التالية : « نجز التقرير لأوجه التقدير ، بحمد الله ، ومنّه ، وحسن توفيقه ، على يدي محرره ، العبد الضعيف ، الفقير إلى رحمة الله تعالى وغفرانه ، المحتاج إلى فواضل كرمه ، وإحسانه ، أبي نصر علي بن محمد بن الحسن ، أبي سعد الطبيب ، يوم الجمعة ، الخامس من شهر الله المبارك ، المعظم ، المبجل ، المكـرَّم ، رمضان ، عمت ، قثاميه[*] ، الواقع في شهور سنة اثنين وتسعين وخمس مائة هجرية ، والحمد لله ربِّ العالمين ، حمد الشاكرين ، وصلاته على سيد الأوَّلين ، والآخرين ، محمد ، وآله الطيبين ، الطاهرين ، وأصحابه الغرِّ الـزاهـرين ، وهو حسبي ونعم المجيب » . ثم ذكر الناسخ في هامش الصفحة الأخيرة ما يفيد مراجعة المخطوط ومعارضته فقال : « عورض وصحح بحسب جهد الطاقة ، ولله الحمد والمنّة ، وعلى النبي الصلاة والسلام » .

(★) قثاميه : قُثام : اسم للغنيمة إذا كانت كثيرة . عمت قَثاميه : أي عمت عطاياه وخيراته .

كتــاب

الفصول في المعالم الالهيّـــة

وصف مخطوطـــة
الفصول في المعالم الالهية

لقد حصلنا على صورة فوتوستاتية عن هذا المخطوط بفضل المساعدة التي قدمها الينا الأستاذ الدكتور مهدي محقق. وتوجد نسخة مخطوطة من هذا الكتاب ضمن مجموع يحمل رقم ١٩٣٣ في مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية في استانبول[1]، وعنه نُقلَتْ النسخة الايرانية الموجودة في المجمـوع ف ٥٣٥ ، في المكتبة المركزية بجامعة طهران . ويضم هذا المخطوط ـ وترتيبه هو الرابع في المجموع ـ اثنتين وعشرين صفحة ؛ إضافة إلى صفحة في بدايته كتبت عليها عبارة : « كتاب الفصول للامام الفاضل أبي الحسن محمد ابن يوسف العامري عليه الرحمة » . ونَصَّ الناسخ في النهاية على اكتمال الرسالة مبيِّناً هذه المرة العنوان الكامل لها ، فقال : « انجزت الفصول في المعالم الإلهيَّة » . غير أنه لم يذكر تاريخ النسخ أو ما يشير إليه في أي موضع .

بدأ الناسخ الكتابة من ظهر الورقة الأولى ودرج على إثبات الكلمة الأولى من الورقة التالية في نهاية الورقة السابقة لها . ومن ثم فانه لا توجد أي صعوبة في إعادة أوراق المخطوط إلى ترتيبهـا الصحيح في حالـة تفرقهـا لسبب ما . أمـا قياس الـورق المستعمـل فهـو ٢١،٥×١٩سم . وقد وضعت الكتابة داخل إطار مكوَّن من خطين مزدوجين بينهما مسافة ٣ ملم . والمساحة المكتوب عليها هي ١٧سم × ٣ر٩سم . وعدد السطور في الصفحة الواحدة تسعة عشر سطراً .

رقَّمَ الناسخ صفحات المخطوط بطريقتين : فكان يثبت في أسفل كلِّ صفحة رقماً مكتوباً بالفارسية ؛ كما نجد في الجهة اليسرى ـ من الصفحات التي تحمل تبعاً للترقيم الأول رقماً فردياً ـ وقريباً من الوسط ، ترقيماً آخر بالعربية . ويبدو لنا أن ناسخ المخطوط الذي بين أيدينا لـمَّـا نقله من مخطوط آخر أراد أن يدلَّ على مواضع ابتداء وانتهاء صفحاته فأثبت ترقيم الأصل على جانب الصفحة واحتفظ بأسفل الصفحة لترقيمه الخاص. ويدلُّ هذا الأمر على حداثة النسخة التي بين أيدينا .

---

(١) هذا هو المخطوط رقم ١٩٣٣ ، ويبدأ من الصفحة ١١٠ ـ أ وحتى نهاية الصفحة ١٢١ ـ ب .

كُتِبَتْ النسخة الايرانية بخط النسخ واستعمل الكاتب قلماً واحداً وحبراً بعينه في كتابة الرسالة جميعها ؛ لا فرق في هذا بين العناوين وبين المادة نفسها . أما الكلمات فمشكولة شكلا صحيحاً يساعد على معرفة المعنى المراد حين يلتبس رسم الكلمة . فكلمة «المبتدع» ترد في مواضع متعددة وتتكرر في الجملة الواحدة تارة في صيغة « الـمُبْتَدِع » وتارة أخرى في صيغة « الـمُبْتَدَع » ؛ ولولا الشكل لصار ضبط المعنى في غاية الصعوبة . غير أن النسخة تعاني من نقص ملحوظ في نقطها وبخاصة فيما يتعلق بالفعل المضارع الذي لا نكاد نجده منقوطاً الا في مواضع معدودة . ومن هنا نستدل على أن النسخة الأصلية ـ التي نقلت عنها النسخة الايرانية التي بين أيدينا ـ نسخة قديمة . ذلك أن المخطوطات الأكثر قدما تتميز ـ كما هو معلوم للعاملين في تحقيق المخطوطات العربية ـ بأنها خالية من التنقيط ، اعتماداً على الشكل واكتفاء به . ومن ثم فان وجود الشكل مع نقص التنقيط هو من بقايا تلك المرحلة . ويتعزز هذا الاستنتاج بملاحظتنا شيوع الرسم القرآني في كتابة بعض الكلمات . لقد أثبت الناسخ الكلمات : (الثلاثة ، ثلاثة ، الحياة ، حياة ، الهية ، السلام ، الهيا ، الهي) بالطريقة التالية : (الثلثة ، ثلثة ، الحيوة ، حيوة ، الاهية ، السلم ، الاهيا ، الاهي) ؛ كما أثبت الهمزة في الكلمات : (الأقطار ، الأشياء ، الآلية ، الاحاطة ، بالأمر ، التجزء) على الطريقة القرآنية أيضاً : (الاءقطار ، الأشيآء ، الاءلية ، الاءحاطة ، بالاءمر ، التجزى) ؛ وخففت الهمزة عند كتابتها إلى ياء ، فبدلاً من : (حقائقها ، القائمة ، سائر ، الطارئة ، الفائض ، ملائمة ، المؤدية ، باحيائه ، ثنائية ، الأئمة) كتب الناسخ : (حقايقها ، القايمة ، ساير ، الطارية ، الفايض ، ملايمة ، المودية ، باحيايه ، ثناية ، الايمة) ؛ وتَنَقَّلَ في كتابة « اذن » بين رسمها هذا وبين «إذاً» . وتُعَدُّ هذه الأشكال من الرسم ـ مما يتميز به الرسم القرآني ـ دليلاً على قدم الأصل الذي نقلت عنه النسخة . فاذا علمنا أن النسخة التي نحققها هي نسخة وحيدة صار للأوصاف السابقة أهمية واضحة فيما يتعلق بدرجة ثقتنا في المخطوط وضبطه .

عرض تحليلي لكتـــاب
الفصول في المعالم الالهيَّـــة

أولاً ـ مراتب الموجودات :

كلُّ معنى ذاتي ، سبق غيرَه في الوجود ، فانه يكون أعمَّ فيضاناً ، وأشدَّ لزوماً ، وأظهر فعلاً ، من الذي يتلوه في المرتبة ، في سلم الموجودات . ولما كانت الجوهرية أسبقَ ذاتاً من الجسمية ، والجسميةُ أسبقَ من الحيوانية ، والحيوانية أسبقَ من الناطقية ، « فمن الـواجب أن تكون الجوهرية أعمَّ فيضاناً من الجسمية ، وأشدَّ لزوماً ، وأظهر فعلاً » . وبمثله الحال في الجسمية مع الحيوانية ، وفي الحيوانية مع الناطقية . وعلى هذه الصورة تطَّرد الأحوال في الموجودات .

وإذا ما نظرنا إلى « مراتب الأشياء ، في حقيقة الوجود » ، وجدناها تنقسم إلى خمسة : أولها الموجود بالذات ، أعني الباري تعالى ، وهو فوق الدهر وقبل الزمان ؛ أعني أنه لا زماني . وثانيها الموجود بالابداع ، أي العلم والأمر ؛ ويسميها الفلاسفة « العقل الكلي » و « الصورة الكلية » ؛ وهما مع الدهر . وثالثها الموجود بالخَلْق ، أي العرش واللــوح ، أو « الفلك المستقيم » و « النفس الكلية » ؛ وهو بعد الدهر وقَبل الزمانِ . ورابعها الموجود بالتسخـير أو بالـطبع ، وهو الفلك الدائر والأجرام السماوية الأوَّليَّة ؛ وهو مع الزمان . وخامسها الموجود بالتوليد أي بالتكوين ؛ وهو كلُّ شيء تكوَّن من الأسطقسات الأربعة ؛ وهو بعد الزمان .

ثانياً ـ من النفس إلى العقل الكلي :

أما النفس الكلية فلها ثلاث خواص : خاصِّيَّةٌ إلهيَّةٌ تدبِّر الطبيعةَ الكلية ؛ وخاصِّيَّةٌ عقليةٌ لتعي ذاتهـا ، وتعلم الأشياء بحقائقها ؛ وخاصِّيَّةٌ ذاتيةٌ لتعطي الأجسام الطبيعية صورةً ونسبياً ، أي حياةً ، وكمالاً ، يُمَكِّناها من الفعل . ولما كانت النفس مستولية على الطبيعةِ ومدبِّرة لها في أفعالها نحو الصواب فهي ذات خاصِّيَّة إلهيَّةٍ .

ويفصِّل العامريُّ القول في المعاني السابقة فيقول : إنَّ العلم الالهي هو « الاحاطة بالمـوجـودات كلِّها » . وفي عبارة أخرى ، فان « العقل الكلي » محيط بالعالَم ، ويفيض «أمره» ، أي « الصور الكلية » أو العقلية على جوهره الذي هو « القلم » . ثم تَفيضُ هذه الصور ، بدورها ، على جوهر النفس الذي هو « اللوح » . إنَّ وجود الصور في الـمُبْدَع

الأوّل ـ الـذي هو العقل الكلي ـ يختلف عن وجودها في النفس . فانها توجد في النفس متجزئة ، متكثّرة ، بلا تباين ولا فساد . ويلاحظ الفيلسوف أنه « كلّما كانت النفس أزكى فانها تكون على التصور الأبسط أقدر و. . . على التأثير أقوى » لقربها من العقل الكلي .

إنَّ « العقل » جوهر بسيط ، لا يتجزأ ، ولا ينفعل ، والا كان عرضة للتغير ؛ وهو ما يتنافى مع وجود الصور العقلية البحتة فيه فان هذه موجودات لازمانية أي « متعلقة بالدهر الذي هو الأبد المطلق » . ومن ثم فإنَّ « من الممتنع أن يكون القابل لها ، وهو العقل ، جسماً زمانياً » . العقل ، في عبارة أخرى ، « صورة محضة ، مبتدعة من الواحد الحقّ . . . فالوحدانية أولى به من التكثر » .

وتدرك الحواس موضوعاتها إدراكاً جزئياً بينما يدرك العقل موضوعاته إدراكاً كلياً وفقاً لطبيعته العقلية الكلية . ومعنى هذا أن العقل لا يدرك المحسوس ، كما هو في واقعه ، لكنه يدركه من خلال الكلّي الذي يندرج تحته . كما أنه « يتصور الأعراض الجسمانية . . . لا بذواتها بل بحسب الاحاطة بالعلل الكلية لذواتها » . وحين يدرك العقل المعنى الكلّي فانه لا يفعل ذلك بطبيعته ولكن « بالقوة الالهيّة المحققة له » ؛ ومن ثم يتولد فيه الشعور باليقين . ولما كان العقل قادراً ، بالقوة الالهيّة ، على تصور الكليات فانه قادر على التلقي ممن فوقه أعني « الأحد ، الحقّ » .

يقول العامريُّ : إنَّ العقل الكلّي يحيط بالأكوان الطبيعية إحاطته بالمستولي عليها وهو النفس . ومن ثم فانه يستعلي بجوهريته عليها وعلى جميع ما هو دونه من المعاني النفسانية والطبيعية . ولـمّا كانت النفس تستجيب للعقل وتتطلع اليه ، لأنه المدبّر لها ، والنفس تدبّر الطبيعةَ التي تستجيب لها ، فانَّ جوهر العقل مستعلٍ على سائر الموجودات .

ثالثاً ـ العقول الفردية :

إنَّ العقل الكلي هو العقل الأوّل ، الكامل . ومع أنه ليس جسماً ولا عِظَماً فان جوهره مملوء من الصور العقلية ، الكلية . أما العقول الناقصة ، أعني العقول الثواني ، فان وجود الصور فيها يكون دون ذلك . وبناء عليه فان الصور التي تنبجس من العقول القريبة من الواحد الحق تكون كلية ومتحدة ؛ بينما تكون الصور المنبجسة من العقول الثواني أو السفلية جزئية ومتفرقة . ولهذا فان عقول البشر أو العقول السفلية تتطلع دائماً إلى العقول العلوية أي عقول الملائكة .

ويعكس هذا الفرق بين نوعي العقول فرقاً في « القابلية » . إذ لو كانت عقول البشر قادرة على نيل الصور الكلية ، على حقها وصدقها ، لما كانت لتحتال في تجزئتها . ويتلائم هذا القول مع الافتراضات العامة لنظرية الفيض فكلُّ شيء يتلقى من الفيض بقدر ما تحتمل قواه .

ويُسَلِّمُ العامري بوجود فروق بين عقول الأفراد . فهناك ـ على حدِّ قوله ـ أفراد لهم عقول إلهيَّة تقبل الصور الكلية « ممن له الأمر » ـ أي العقل الكلي ـ قبولاً أوَّليّاً في نهاية القوة ، وهؤلاء هم « صفوة البشر » أو أرباب الشرائع من الأنبياء . وهناك ـ من جهة اخرى ـ أفراد دون هؤلاء لأن عقولهم لا تقوى على تلقي الصور الكلية الا بتوسط العقول الأولى هم « الأئمة الراشدون » .

رابعاً ـ النفس والطبيعة (الطريق الهابط) :

الحال في النفس والطبيعة هو كالحال في العقل . فمن النفوس نفوس « متعلقة بالعقل . . ومنها ما هو نفوس فقط لأنها لا تتجاوز التدابير الطارئة عليها في الحال » . ومن الطبيعة ما هو نفساني ـ أي تدبِّره النفس ـ ومنها ما هو طبيعة محضة . ويقول العامري إنَّ القوة إذا تجزأت ، وكثرت ، ضعفت ؛ وإذا توحَّدت ، واجتمعت ، اشتدت وقويت على تأدية الأفاعيل . ولهذا فان كلَّ موجود ـ أقرب إلى الأول الحقِّ ـ يكون أقدر على تصور « ما تضعف عنه العقول المنحطَّة عن مثل درجته » . لذا يوصف جوهر العقل الكلي والنفس الكلية ـ أعني القلم واللوح ـ بالوحدانية « والنهاية في الكمال لتأدية ما هيِّئا له » .

إنَّ « مُحْدِثَ العالم . . . مُدَبِّرٌ للأشياء » . ويتم هذا التدبير بأن يُفيضَ الواحدُ على الأشياء « القوة الممسكة لها على خاص ما تستأهل كلُّ ذاتٍ من قسط الخيرورة والثبات » . والخير الذي يفيضه الواحد هو الاستمرار والبقاء . ومع أنه يهب القوة لكلِّ شيء ، فان « كلَّ واحد من هذه المحدثات لن يقبل من قسط ذلك الفيضان الا على مقدار قوته ودرجته في رتبة الوجودات » .

ولما كانت الهيولى ناقصة وتمامها الصورة التي تنالها من النفس ، وواهب الصورة أشرفَ من متلقيها ، فان « الغنى الأكبر لمن له الخلق والأمر لأنه فوق التمام » . إنَّ الذي له « الأمر » هو من له « الصور الكلية » فيفيضها على الذوات الأخرى ، ولا يفاض عليه . ولما كانت الصورة هي التمام فان واهبها لا يقال عنه إنه تام لأنه لو « كان تام الذات

لاكتفى بنفسه ، ولما أبدع شيئاً آخر . . . إنه فوق التمام بل هو متمِّمٌ كلَّ تام ؛ فهو إذاً الخير المحض بذاته » .

وفَيْضُ الصور عن الواحد يعني أنَّ هذا الواحد يرتقي بموجودات العالم ، كلٍّ تبعاً لقابليته ودرجة استعداده للارتقاء . ومن ثم فانه ينظِّم العالم ويدبِّره بهذا التمام الذي يعطيه له ؛ إضافة إلى أنه لا قوام لذات أيِّ مُبْدَعٍ أو مخلوق « الا بمحض ذات الـمُبْدِع » . إنَّ علينا أن نفطن إلى عبارة العامريِّ المصنِّفة للموجودات : الـمُبْدَع والمخلوق . إنّ « رتبة الـمُبْدَع في الوجود سابقة لرتبة المخلوق » ، ومن ثم فانه يتلقى من الفيض وقوة الثبات والديمومة أكثر مما يتلقاه المخلوق . ويأتي بعد المخلوق « آخرُ ما وجد ، وهو العَرَضُ الأخير الذي لا قوام له بالذات أصلاً » .

خامساً ـ طبائع الموجودات :

وهكذا فان « الأوّل ، الحقّ ، وحدانيٌّ ، لا ثنائية فيه » . أما العقل الكلي فانه « ذو ثنائية ، أحدهـــا قوة التصور للمعاني الكلية والثاني المحبــة لافاضتها على كــلٍّ ما اقتبسهـا منه » . في هذا العقل إذاً قوتان : قوة مدركة أو متصوِّرة وقوة أخرى انفعالية . أما النفس فجوهرها « ذو ثلاثية » ، ففيها قوتا الادراك ، والانفعال ، والحياة التي هي « كمال الجسم الطبيعي الآلي » . وأخيراً فان الطبيعة « ذات رباعية » :

أ) إن العقل « بحسب ذاته ، متصور للمعاني العقلية » أعني أنه يعلم الأشياء ويحيط بها ، ويتصورها ، بلا قصور أو نهاية . « لأنه يقوى دائماً على استغراق المعاني من الصور الأوّليَّة . . من غير أن يلحقه كلال » . كما أنه « بحسب قوة أفيضت عليه من ذات الـمُبْدِع يُدَبِّرُ ما تحته » ، بأن يفيض علمه « على كلٍّ ما استعد لقبوله » . لكن القوة المدبِّرة تضعف كلَّما انتقلت من رتبة إلى رتبة أخرى دونها . ومن ثم فانه « قد ينقطع تأثيرهـ[ـا] ويتناهى مداهـ[ـا]، إذْ اللاحق بالموضوع يكون أنقص طباعاً من نفس الموضوع » .

ب) النفس « ذات ثلاثية » ، أعني أنها « ذات وجود ، وذات عقل ، وذات حياة » . ويفصِّـل العـامري القول في قوى النفس . فهناك « القوى الطبيعية . . . [وهي] المغذِّية ، والمنمِّية ، والمولِّدة للمثل » ؛ « والقوى الحيوانية [وهي] . . . الحساسة ، والمتخيِّلة ، والمتكلِّفة للرياضة » ، أي الحركة . والقوى الطبيعية والحيوانية عظيمة النفـع للانســان ، لذلــك فانها « إمـا اضـطرارية في كون الانســان وإمـا شبيهـة

بالاضطراريَّة » . وتعظم هذه القوى أو تضعف تبعاً لمرتبة الحيوان نفسه .

ويوظف الفيلسـوف التصورات السابقة في إطار نظرية أرسطو في النفس ، فيقول « إن القوى الطبيعية ، وهي المغذِّية ، والمنمِّية ، والمولِّدة للمِثْل ، تسمَّى نباتية ؛ بينما تسمَّى القـوى الحيوانية ، وهي الحسَّاسـة ، والمتخيِّلة ، والمتكلِّفة للرياضة ، حيوانية .

سادساً ـ الله والانسان :

يأخـذ العامري بالحديث عن الطريق الصاعد بعد أن أكمل الحديث في الطريق الهابط ، فيقـول : إن النـاس ذوي « الـتراكيب القويمـة » ـ أعني المتمتِّعين بالعقول الصحيحة ـ يشتركون في اعتقادهم « لإنِّيَّة الصانع » ، ويختلفون في كيفية تصوره . « فانَّ منهم من يعتقد له وجوداً دهرياً، ومنهم من يعتقد له وجوداً زمانياً ، ومنهم من يعتقد له وجـوداً روحانياً ، ومنهم من يعتقد له وجـوداً جسمانياً ، ومنهم من يعتقد له وجـوداً وحدانياً ، ومنهم من يعتقد له وجوداً متكثراً » .

وواضح من هذا النص أن العامري يشير ، أولاً ، إلى المسلمين الذين يقولون إن الله كائن ، أزلي ، أبدي ، أحدث العالم . ولما كان حدوث الزمان ـ في وهمنا ـ هو نتيجة لحدوث العالم ، فان الله كائن لا زماني . وقد اعتقد هؤلاء أن الله واحدٌ ذو وجودٍ روحانيٍّ . ثم إنه يشير ، ثانياً ، إلى النصارى الذي يعتقدون أن حلول اللاهوت في الناسوت جعل للذات الالهية وجوداً زمانياً إذ الجوهر الالهي عندهم مؤلف من ثلاثة أقانيم هي : الأب والابن والروح القدس أو الوجود والعلم والحياة . ومن ثم فان « الصانع » عندهم متكثِّر . ويشير أبو الحسن العامري ، أخيراً ، إلى الفرق المشبِّهة ، والمجسِّمة ، والوثنية ، التي اعتقدت أن الصانع جسم مادي .

يقـول الفيلسـوف : إن علة تفاوت الناس واختلافهم في تصور الصانع كامنة في اختلاف عقول المعتقدين لا في اختلاف طبيعة الذات الالهية . لهذا فان كلَّ من يتعلق بتصور ما للذَّات يكون « مبتهجاً بقدر ما ناله من العرفان . . . ملتذّاً بما حظي به . . . مزرياً على كلِّ من يقصِّر عنه » . غير أن رَدَّ الاختلاف إلى الطبيعة البشرية لا يعني الاعتراف بأنه حقيقة نهائية مطلقة ؛ فبعض الاعتقادات يحتلُّ الدرجة الدنيا ، « وهو الجسماني الجافي » . فاذا كان أصحابه قد وصلوا اليه باهمالهم التَفَكُّرَ والتروِّي صاروا مستحقين لِلائمة .

سابعاً ـ أنواع الصور : ـ

يتنقل العامري من الحديث في طبيعة تصور النفس الذات الالهيّة إلى الحديث عن الصور التي يمكن أن تحصل عليها النفس من تلك الذات ؛ فيقسّم الصور إلى :

أولاً ـ الصور الصناعية : وتحتاج « في ثباتها إلى موضوع يحملها . ومهما فارقت الموضوعَ دثرت وتلاشت » ، فهي في منزلة الأعراض . والجوهر الطبيعي الحامل للصورة الصناعية « إما أن يوجد ملابسا لكمال تلك الصورة وإما أن يكون ملابسا للاستعداد لقبولها » .

ثانياً ـ الصور الطبيعية : وهي نوعان ، صور لها ضدٌّ يقابلها ، وصور لا ضدٌّ يقابلها . فأما النوع الأول فان الصورة وضدُّها يتعاقبان على المادة . وأما النوع الثاني فيمتاز بأن المادة الحاملة لا تنسلخ عن الصورة . ومثل ذلك صورة الجسم المطلق « أعني الامتداد في الأقطار الثلاثة » . ويدلُّ الارتباط الذاتي بين الجوهر الطبيعي والصورة الطبيعية على أن الصورة « متى فارقته فقد انحلّت وانتقضت فهي إذاً لا تصلح للأبدية » .

ثالثاً ـ الصور الالهيّة : وهي صور لا تقوم في المادة ، و « لا يكون لها ضدٌّ مقابل . ولهذا ما تصلح للبقاء على الأبد » . وتمتاز الصور الالهيّة بأنها ذات قوة لا متناهية ، « أعني أنها كلّما تمادت في إبراز خصائص أفاعيلها تصير ذات زيادة في الاقتدار على إبرازها » .

وبيِّنٌ مما سبق أن العامري يرى أن الصورة إما أن تقوم بذات الموجد لها أو تقوم في المادة الموضوعة . فاذا قامت في المادة المتحركة اكتسبت بها قدرة على الترقي إلى كمالها الأخص بها ؛ أما إذا كان قوامها بذات الموجد لها ، لا بالمادة ، فانها لا تكون عندئذ قابلة للفساد . وبناء على هذا « فان جوهر العقل ، وإن كان في ابتدائه إنسيّاً ، ذا مادة ، فهو متى بلغ الغاية التي أمكنه بها عرفان ذات الموجد على الحقيقة فانه حينئذ يأنف بكماله من أن يكون ذا قوام متعلق بالمادة ؛ ويصير متطلبا للانسلاخ عن مادته ، استخلاصاً لقوامه بذات الموجد له ، ليفوز بالاقتدار الغير المتناهي على خصائص أفعاله » .

ثامناً ـ أدلة خلود النفس :

في وسع العقل الإنسيِّ إذن أن يفارق المادة ؛ ولولا هذا « لما اقتدر على منازعة طبع القالب في أبواب الفضيلة فيردُّه عن هواه ، ويصرفه عن مشتهاه » . هناك إذن ثنائية القالب البدني والعقل النفساني . وتَحَكُّمُ العقل في أفعال القالب دليلٌ قدرته على مفارقة القالب . وهناك دليل آخر ستكون له أهمية كبرى في إثبات ابن سينا وجود النفس ، وروحانيتها ،

وخلودهـا ؛ أعني التباين في الطبيعة . فانّ « نقص القالب ليس يوجد مقتضياً لنقصان العقل . . . بدلالة أن القالب قد يأخذ في النقصان عند تتمة الأربعين والعقل لن يكون قد بلغ حدَّ الكمال الا عند الستين . ثم (إنه) قد ينسى العلوم والحكم والقالب ثابت على صحته ؛ وقد يتذكرها ويحفظها عند استيلاء المرض والضعف على قالبه » . « وإذا كان العقل الإنسيُّ هذا سوسه فمن الواجب أن تكون النفس ـ بواسطة العقل ـ باقية على الأبد ولا سيما إذْ هي محلٌّ للفضائل الأبدية » .

ويلجأ أبو الحسن العامري إلى « التحليل اللغوي » للاطلاقات العامية ليستدل منها على وجـود النفس بطريقـة لم يُسْبَقْ إليهـا . فالناس يقولـون : « إنَّ فلانـاً رجـل كبير النفس » ، و « حقـير النفس » ، و « ذكي النفس » ، و « بليـد النفس » ، و « شـره النفس » ، و «عفيف النفس» . ومعنى هذا أن «كبر» النفس و «حقارتها» ، و «ذكاءها» ، و « بلادتها » ، و « شرهها » ، و « عفتها » ، معان « موجودة الذوات ؛ والا فقد حصلت الاطلاقات العامية كاذبة تحتهـ[ـا] من غير أن يوجد لها من طبقات العقلاء مستنكر » .

وفي عبارة أخرى فانه ليكون لكبر النفس معنى ما لا بد من أن يشير اللفظ إلى معنى موجود الذات ؛ والا كان اللفظ أو العبارة مشيراً إلى لا شيء فيصير لغواً . غير أن الناس يعدُّون العبارات السابقة ذات معنى ولا ينكر أحد من العقلاء ذلك ؛ فالمعاني الذاتية إذاً موجودة . ولما كانت هذه المعاني متضادة (كبر النفس : حقارة النفس) ، « فهي إذاً ، في ذواتها ، من جملة المعاني المفتقرة إلى الموضوعات الحاملة لها ، أعني الجواهر » .

والحامل للمعاني لا بدَّ من « أن يكون إما القالب الإنسيُّ بمجرد ذاته وإما جزء معنى من هذا القالب . . . وإما جوهر[اً] آخر مقترناً به ، وإما المتركب منه ومن معنى قد اقترن به . . . فأما مجرد القالب أو جزء من القالب فلن يجوز أن يكون هو الحامل . . . لأنه متى تعرّى عن صورة الحياة رأساً امتنع وجودها فيه » . ولا يجوز أن يكون الحامل أيضاً هو المركب من القـالب ومن معنى آخر مقترن به بدليل أن الانسان قد يخالف ما يشتهيه القالب . «وليس يُشَكُّ أن المعنى القائم بالمتركب لن يجوز أن يتصدى لعناده أحدُ جزئيه بالقوة . فاذاً لم يبق الا أن يوجد ههنا جوهر آخر مقترن بالقالب » .

ولما كانت المعاني « متزيِّدة على الأزمان . . . . مع اعتراض الضعف على القالب » فان الحامل لها لا « يجوز أن يصير متلاشياً عند مفارقة الجوهر الآخر . . . أعني الغير الصالح لحملها . فالحامل لها إذاً لا يفسد لفساد القالب ، وذلك هو المسمّى نفساً .

إنَّ اكتمال النفس بالعقل يعني ارتقاءها حتى تصير جوهراً واقعاً تحت الدهر ، أي باقياً على الأبد . لكن « النفس من جهة تكوُّنها واقعة تحت الزمان . . . ولهذا ما وصف بالخلق دون الابداع . فديمومتها إذن هي من علائق كمالها ، أعني العقل » . ويفهم من هذا أن العقل ليس علة ارتقاء النفس فحسب بل علة بقائها على الدهر أيضاً . ومن ثم فان النفوس التي لم يشرق فيها نور العقل صائرة إلى الزوال والعدم (؟!) . ولعلنا نتذكر ، هاهنا ، الرأي الذي نسبه ابن طفيل إلى الفارابي ، حين قال في رسالته «حيّ بن يقظان» : إنَّ الفارابي « قــد أثبت في كتابه « الملّة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة . . . ثم صــرَّح في « السياسة المدنية » . . . بأنها منحلّة وسائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة »[2]. وتتأكد صحة هذا الحكم بما قاله العامري ـ في موضع آخر[3] ـ من أن الحكمة « مفضية بأربابها إلى الخلود ومدفعة عن نفوسهم روعة الهلاك » .

---

(٢) ابن طفيل (أبو بكر ، محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي ، ت ٥٨١هـ/١١٨٥م) : رسالة حي بن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص٦٢ .

(٣) انظر النص في الصفحة ٢٦٣-٢٦٤ من هذا الكتاب .

أنموذج من صفحات مخطوطة

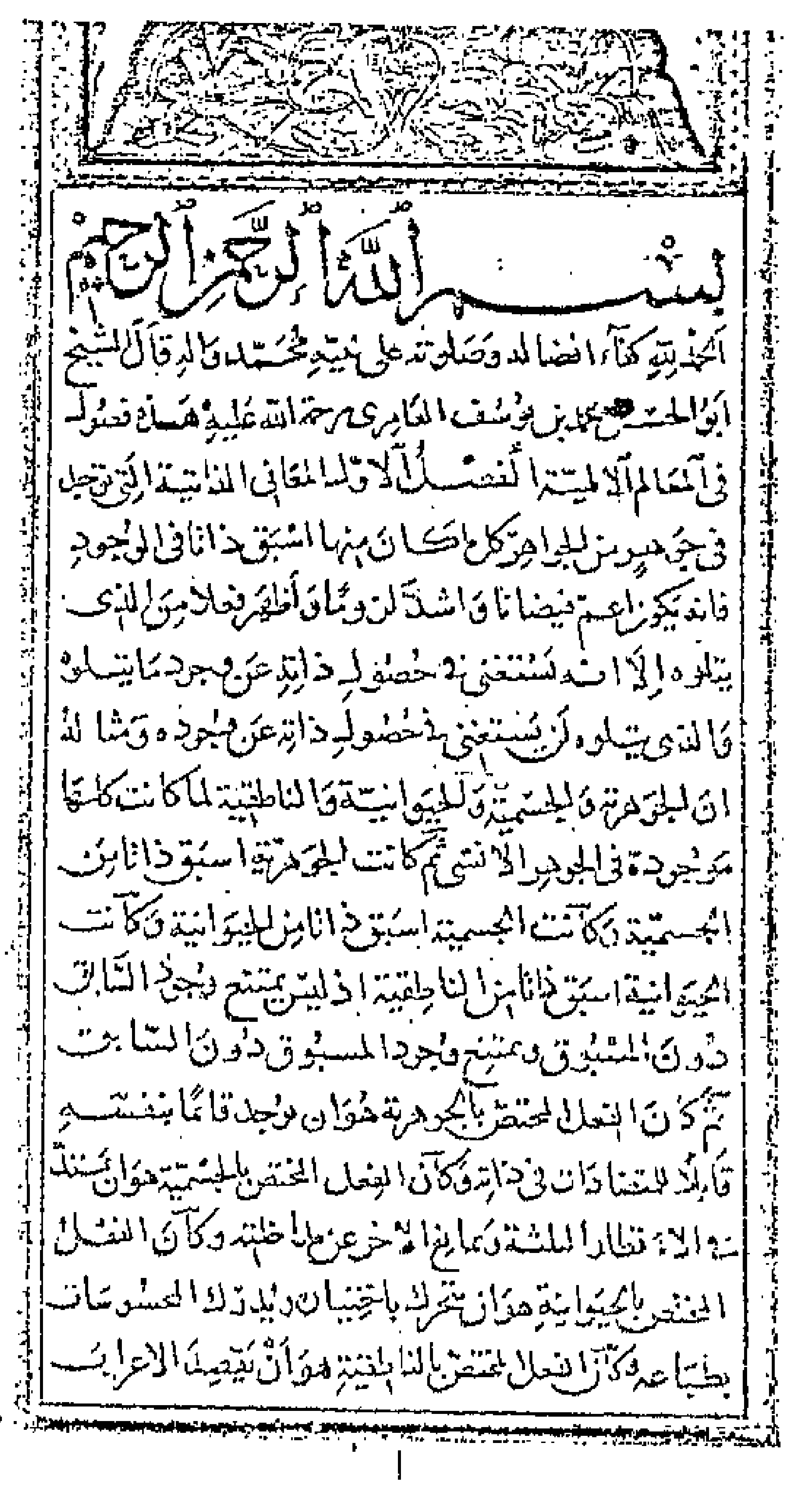
الفصول في المعالم الالهية



كتاب الفصول للإمام
الفاضل أبي الحسن محمد
ابن يوسف العامري
عليه الرحمة

- أ -

غلاف مخطوطة الفصول في المعالم الالهيّة.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو اهله وصلواته على نبيه محمد وآله قال الشيخ
ابو الحسن محمد بن يوسف العامري رحمة الله عليه هذه فصول
في المعالم الالهية الفصل الاول لما المعاني الذاتية التي يوجد
في جوهر من الجواهر كل ما كان منها اسبق ذاتا في الوجود
فانه يكون اعم فيضانا واشد لزوما واظهر فعلا من الذي
يتلوه الا انه يستغني في حصول ذاته عن وجود ما يتلوه
والذي يتلوه لن يستغني في حصول ذاته عن وجوده ومثاله
ان الجوهرية والجسمية والحيوانية والناطقية لما كانت كلها
موجودة في الجوهر الانسي ثم كانت الجوهرية اسبق ذاتا من
الجسمية وكانت الجسمية اسبق ذاتا من الحيوانية وكانت
الحيوانية اسبق ذاتا من الناطقية اذ ليس يمتنع وجود السابق
دون المسبوق ويمتنع وجود المسبوق دون السابق
ثم كان الفعل المختص بالجوهرية هو ان يوجد قائما بنفسه
قابلا للمتضادات في ذاته وكان الفعل المختص بالجسمية هو ان ينفذ
في الاقطار الثلثة ويمانع الآخر عن مداخلته وكان الفعل
المختص بالحيوانية هو ان يتحرك بالاختيار ويدرك المحسوسات
بطباعه وكان الفعل المختص بالناطقية هو ان يقتنص الاعراب

الصفحة الأولى من المخطوط.

وأما المركب منه ومن معنى آخر مقترن به كالحيوة مثلاً أو النطق
أو الحرارة الغريزية أو غيرها فلن يجوز أن يكون طباعه من الحامل
لهذا الصنف من المقابلات بدلاً لأن القابل قد يقبل الشيء بشوق
مشتهاه فيصير أمثالها من المعاني الموجودة في الإنسان أعني كالعفة
أو الحنان للذات أو الحكمة أو الشجاعة إذ عدته بالقوة عن التقسيم بجزئه
وليس يشك أن المعنى القائم بالمركب لن يجوز أن يتصدى لفساد
أحد جزئيه بالقوة فإذا لم يبق إلا أن يوجد ههنا جوهر آخر
مقترن بالقابل منفرد ليصح به محل أمثالها من الأعراض ثم لما
كانت هذه المعاني في أنفسها مترتبة على الإنسان بالقوة وباقية
على مر الأيام مع اعتراض الضعف على القابل بل قد يوجد في
جملتها معان أبدية نحو الصور العقلية وليس يشك أن الحامل
لمعان في الأبدية لن يجوز أن يتبين كاسيا عند مفارقة الجزء
الآخر الذي هو أوفى منه في الجوهر الصالح لتمثيلها وللحامل لسويا
إذ لا يفسد لفساد القابل ذلك هو الذي تبيناه والله الموفق
للصواب. تمت الفصول في المعالم الإلهية
بحمد الله ومنه وحسن توفيقه الحمد لله أولاً وآخراً
وباطناً وظاهراً وصلواته على خير خلقه
محمد وآله الطاهرين وصحبه الأكرمين وسلم
تسليماً إلى يوم الدين.

٢٦

الصفحة الأخيرة من المخطوط.

كتاب
الفصول في المعالم الالهيّة
للامام الفاضل
أبي الحسن محمد ابن يوسف العامري

كتاب الفصول[1] [في المعالم الالهية]

/ بسم الله الرحمن الرحيم[2] ١

هذه فصول في المعالم الالهية :

الفصـــل الأول

المعاني الذاتية التي توجد في جوهر من الجواهر كلُّ ما كان منها أسبقَ ذاتاً في الوجود فانه يكون أعمَّ فيضاناً ، وأشدَّ لزوماً ، وأظهرَ فعلاً ، من الذي يتلوه ؛ الا أنه يستغني في حصول ذاته عن وجود ما يتلوه ؛ والذي يتلوه لن يستغني في حصول ذاته عن وجوده . ومثاله أن الجوهرية ، والجسمية ، والحيوانية ، والناطقية لما كانت كلُّها موجودة في الجوهر الإنسيِّ ، ثم كانت الجوهرية أسبقَ ذاتاً من الجسمية ، وكانت الجسمية أسبقَ ذاتاً من الحيوانية ، وكانت الحيوانية أسبقَ ذاتاً من الناطقية - إذْ ليس يمتنع وجود السابق دون المسبوق ، ويمتنع وجود المسبوق دون السابق ؛ ثم كان الفعل المختص بالجوهرية هو أن يوجد قائماً بنفسه ، قابلاً للمتضادات في ذاته ؛ وكان الفعل المختص بالجسمية هو أن يمتدَّ في الأقطار[3] الثلاثة ، ويمانعَ الآخر عن مداخلته ؛ وكان الفعل المختص بالحيوانية هو أن يتحرك باختياره ، ويدرك المحسوسات بطباعه ؛ وكان الفعل المختص بالناطقية هو أن يقصد الاعراب / [عن] ٢ ضميره ، ويتصورَ أنه مُتَصَوِّرٌ لما قد أدركه - فمن الواجب أن تكون الجوهرية أعمَّ فيضاناً من الجسمية ، وأشدَّ لزوماً ، وأظهر فعلاً . وبمثله الحال في الجسمية مع الحيوانية ، وفي الحيوانية مع الناطقية ؛ لأن المسبوق من المعنَيَين لن يوجد الا بوجود السابق ، والسابقَ منها قد يوجد بلا وجود المسبوق . فوجوده إذاً يصير سبباً لوجود المسبوق . وعلى هذه الصورة تطَّرد الأحوال في الموجودات .

---

(١) ص : + « للامام الفاضل أبي الحسن محمد ابن يوسف العامري عليه الرحمة » . وقد ذكر الناسخ ، في نهاية المخطوط ، أن اسم الكتاب هو « الفصول في المعالم الالهية » .

(٢) ص : + « الحمد لله كفاء أفضاله ، وصلوته على نبيه محمد وآله . قال الشيخ أبو الحسن محمد بن يوسف العامري ، رحمة الله عليه » .

(٣) ص : الاءقطار .

الفصل الثانـــي

مراتب الأشياء[٤] في حقيقة الوجود تفتنُّ إلى خمسةٍ : موجودٌ بالذات وهو فوق الدهر وقبله ؛ وموجودٌ بالابداع وهو مع الدهر وقرينه ؛ وموجودٌ بالخلق وهو بعد الدهر وقبل الزمان ؛ وموجودٌ بالتسخير وهو مع الزمان وقرينه ؛ وموجودٌ بالتوليد وهو بعد الزمان وتِلْوُهُ . وقد نعبِّر عن « التسخير » بلفظ « الطبع » ، ونعبر عن « التوليد » بلفــظ « التكوين » .

فأمـا المـوجـود بالـذات فهو الباري تعالى ذكره ؛ وأما الموجود بالابداع فهو القلم[٥] والأمر ؛ وأما الموجود بالخلق فهو العرش واللوح ؛ وأما الموجود بالتسخير فهي الأفـلاك الـدائـرة والأجـرام الأوَّليَّة ؛ وأما الموجود بالتوليد فهو جميع ما يتكوَّن من الأسطقسات الأربعة .

وقد يُعبَّر عن « القلم » ، عند الفلاسفة ، بلفظ « العقل الكلي » ؛ ويُعبَّر عن « الأمر » « بالصور الكلية » ؛ ويُعبَّر عن « اللوح » بلفظة « النفس الكلية » ؛ ويُعبَّر عن « العرش » / بلفظة « الفلك المستقيم » و « فلك الأفلاك » . ٣

الفصل الثالث

النفس الكلية ، أعني اللوح ، توجد منتظمةً بخواص ثلاثة : خاصيَّة إلهيَّة ، وخاصيَّة عقلية ، وخاصيَّة ذاتية . فأما بحسب الخاصيَّة الالهيَّة فانها تدبِّر الطبيعة الكلية . وأما بحسب الخاصيَّة العقلية فانها تعلم الأشياء بحقائقها ، مع الاحاطة بأنها عالمة بها . وأما بحسب الخاصيَّة الذاتية فانها تعطي الأجسام ، الطبيعية ، الآلية[٦]، صورة ونسيباً ، هي ، في الحقيقة ، لها حياةٌ على الكمال . وأعني بـ« الحياة على الكمال » ، أن تصيِّرها قويةً على أن تصدر عنها ، بالآلات المختلفة ، أفاعيل مختلفة . وإنما قلنا إنها قد فازت بشرف الخصوصية الالهيَّة لأن ذات الباري تعالى ،

---

(٤) ص : الاءشياء .

(٥) ص : العلم . يقول الفارابي : « القلم ملك روحاني ، واللوح ملك روحاني ، والكتابة تصوير الحقائق . فالقلم يتلقى ما في الأمر من المعاني ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم ، والتقدير من اللوح » . (فصوص الحكم ، في « المجموع للمعلم الثاني » ، ص ١٦٤) .

(٦) ص : الاءلة .

وَحْدَهُ ، ذاتٌ تُطيعُهُ الموجودات كلُّها ، بحسب استيلائه عليها ؛ فقد أفادت النفس من خالقها خاصيَّة التدبير للطبيعة ـ التي هي المحركة للأجرام ، أعني الاستيلاء عليها ـ لتهتدي بها في تأدية أفعالها على الصواب . ولولا استيلاء النفس عليها ، لكانت الطبيعة لا تحرك الجرم الا على جهة واحدة ؛ ولَـمَّـا كانت تهتدي في تحريكها على الصواب ، في جهات شتى ، بحسب الطوع . وإنما قلنا إنها فازت بشرف الخصوصية العقلية لأنَّ الأوَّل ، الحقَّ ، بخلقه إيَّاها ، قد صيَّرها كالبساط المستعد لتأثير العقل فيها . ولهذا ما توجد مصيِّرة بمدركاتها الجزئية جوامع كلية . فقد ظهر أن من خاصيَّة النفس أن توجد مُحْيِيَةً للجسم / الطبيعي ، ومدبِّرةً لقواه الطبيعية ، ومُتَصَوِّرَةً للعلوم الحقيقية ، أعني مع التيقن بأنها قد تصورتها على نهاية صدقها . ٤

الفصل الرابع

الاحاطة[٧] بالموجودات كلِّها هي من الخصوصية الالهيَّة . الا أنه يفيض على جوهر العقل الكلي ، أعني القلم ، الصور العقلية ، على أوسع جهة وأشدِّ كلية ؛ وتلك هي الموصوفة بالأمر . ثم تلك الصور بعينها قد توجد في جوهر النفس ، أعني اللوح ؛ غير أنها لا بحسب تلك البساطة والسعة لكن بحسب التجزيء والتكثُّر . الا أنها وإنْ حصلت متكثِّرة فانها لا تتباين كمباينة الأشخاص بل تنحلُّ من غير تفاسُد وتفترق من غـير تباين . ولهذا ما قيل إن الصـور العقلية متناهية من جهـة أي بحسب حصولها للأولى في ذواتها ؛ وغير متناهية من جهـة أي بحسب تفرُّعها وتجزئتهـا .

وكلَّما كانت النفس أزكى[٨] فانها تكون على التصور الأبسط أقدر ؛ وتكون أيضاً على التأثير أقوى وذلك بقربها من العقل الكلي . وكلَّما كانت أضعف وأوهى فانها تكون أحوج إلى أن تُفْرَغَ عليها تلك الصور البسيطة لتتمكن من استثباتها .

الفصل الخامس

العقل جوهر لا يتجزأ لأنه ليس بجسمٍ ولا بعِظَمٍ . ولو كان جسماً معرضاً لقبول التجزيء لكان واقعاً بقاؤه تحت الزمان ؛ لأن التجزيء انفعال ما . والذي

(٧) ص : الاحاطة .

(٨) ص : زكى .

هو معرض للانفعال فانه يكون ممكناً لأن يتغيَّر طباعه عما هو عليه . وليس يُشَكُّ / ٥
أنَّ من خاصيَّة الممكن الذي يتغيَّر عمَّا هو عليه أن يتعلق قوامه بالزمان . ولن يجوز أن يكون قوام العقل بالزمان لأن الصور الموجودة فيه ـ أعني العقلية البحتة ، كالمساوية للشيء الواحد متساوية ، والكل أكثر من الجزء ـ ليست هي بزمانية بل هي فوق الزمان . أعني أنها كلّها متعلقة بالدهر الذي هو الأبد المطلق . وإذا لم تكن الصور العقلية زمانية بل كانت أبدية فمن الممتنع أن يكون القابل لها ـ وهو العقل ـ جسماً زمانياً[٩] . لأن فعل الشيء لن يجوز أن يكون أشرف من ذاته .

ولو أنه كان عِظَماً أو جسماً لكان أحد طرفيه ، لا محالة ، مبايناً للآخر . ولو أنه كان كذلك لكان بصورة الجسماني الممدود ممتداً معه على مقداره ؛ ولعاق طباعه عن استثبات ما هو مديد الذات دفعةً لا في مدة ؛ ولما أمكنه أن يتصور الضدَّين في حالة واحدة . وليست الحال كذلك فهو إذاً صورةٌ ، محضة ، مبتدعةً من الواحد الحقّ . فهو إذن وإنْ وصف بالفضائل المتصلة به من ذات الـمُبْدِع التام فالوحدانية أولى به من التكثُّر ؛ لأن تلك الفضائل لن توجد الا متحدة كأنها شيء واحد .

فقد ظهر إذاً أن ما استثبته النفس من الصور الغير الأبدية ـ وهي التي تصدق تارة وتكذب أخرى ـ ليس يتعلق قوامها بجوهر العقل لكنها تقوم بقوتها الوهمية[١٠] . على أن ما هو أوَّلُ الـمُبْدَعاتِ بالذات لا محالة قبل التَكثُّرِ . وما هو / قبل التَكَثُّرِ فمن المحال أن يكون عِظَمـاً أو جسمـاً . ٦

الفصل السادس

العقل قد يتصور الأشياء الحسية حسب ما يتصور الأشياء العقلية . الا أنه يتصور الحسيات لا بنوع ما يُدْرَك بالحس بل بنوع الجوامع الكلية ؛ فهو إذاً يتصورها

---

(٩) يجدر بنا أن نشير هاهنا إلى أثر إثبات العامري ـ بساطة النفس بدليل بساطة المعقولات التي هي محلُّها ـ في كتابات ابن سينا . انظر «الشفاء» ، المقالة الخامسة ، فصل ٢ ، ص ٢٠٩ ، وما بعدها . وانظر أيضاً ، البير نصري نادر: ابن سينا والنفس البشرية ، ص ٧٧ ـ ٧٩ .

(١٠) يقصد القوة الوهمية للنفس .

بنوع جوهر نفسه ، أعني أنه يدركها إدراكاً عقلياً[١١]. وهو أيضاً يتصور الأعراض الجسمانية ، الا أنه لا بذواتها بل بحسب الاحاطة بالعلل الكلية لذواتها . وأما الادراك لها بذواتها فهو من عمل الحس . وقوامها[١٢] ، دون طينتها[١٣] ، لن يقع الا في الوهم المجرد.

وكلٌ ما يتصوره العقل فانَّ ذاته قد تُنَبَّهُ عليه بأنه قد تصوره لكن لا بطباعه[١٤] بل بالقوة الالهيَّة المحققة له ولغيره . وبهذه الفضيلة ، أعني اليقين بأنه قد تصور ما قد تمَّ به طباعه[١٥] يكمل له الاغتباط .

ثم بهذا الكمال ما يستفيد العرفان بمن هو فوقه ، أعني ذاتَ الـمُتَمِّم له وهو الأحد ، الحقُّ . فقد تبين إذاً أنه يعلم ما هو فوقه ويعلم ما هو دونه . الا أنه [يعلم] ما هو فوقه لا من حيث الاحاطة بعلله بل من حيث أنه هو السبب لتتمة جوهره . ويعلم ما هو دونه لا على هذه الجهة بل من حيث أحاط بالعلل المقتضية لوجوده . والله أعلم .

الفصل السابع

العقل يحيط بالأكوان[١٦] الطبيعية ، وبذات الطبيعة ، وبالمستولي على الطبيعة ؛ أعني النفس . فهو إذاً يستعلي عليها / بجوهريته لا بقوةٍ قائمة به ، لأنه لو استعلى عليها بالقوة القائمة به لكانت تلك القوة إما مضاهية للطبيعة ـ أعني فاعلة بالتسخير على جهة واحدة ـ وإما مضاهية للنفس ـ أعني فاعلة بالاختيار على جهات شتى ـ ولكان جوهر العقل مادة لها ؛ ولكانت الاحاطة بالأشياء الكلية من سوس تلك القوة ؛ ولكان قوام الصور العقلية في جوهره بحسب تلك القوة ؛ ولكانت هي أولى بأن توصف [بـ]ـأنها عقل بالذات . ٧

وإذا كان جوهر العقل مستعلياً على جميع ما هو دونه من المعاني النفسانية

---

(١١) يقول الكندي : « الأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ، ولا موجودة وجسوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ـ أعني الانسانية ـ هي المسماة العقل الانساني » . (« كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » ، رسائل الكندي الفلسفية ، ج١ ، ص١٠٧) .

(١٢) يعني قوام الأعراض الجسمانية .

(١٣) يعني الهيولى .

(١٤) ص : لا نطباعه .

(١٥) ص : + بل به .

(١٦) أي الموجودات .

والمعاني الطبيعية ؛ ولم يكن جسماً ، ولا عِظَمـاً ، ولا مادة ؛ فمن الواجب أن يكون قوامه وثباته بذات الموجد له ، أعني الأحد ، الحقّ .

ثم إذا[١٧] كان جوهراً مدبِّراً للنفس ـ إذْ هي مستجيبة له ، ومتطلعة إليه ـ وكانت النفس مدبرةً للطبيعة ـ إذْ هي طائعة للنفس ومهتدية بها ـ وكانت الأكوان كلُّها تَبَعاً للطبيعة ؛ فمن الواجب أن يكون جوهر العقل ، على هذا الشرح ، مستعلياً على سائر الموجـودات ، لا بقوام [ما] هو سوسه وطباعـه بل بمـا يمسكه على خاص قوامه .

فقد ظهر إذن أن مُبْدِعَ العقل ، وخالقَ النفس ، ومسخِّرَ الطبيعة ، ومولِّدَ الأكوان ، ليس هو كالعقل ، ولا كالنفس ، ولا كالطبيعة ، ولا كالجسم ، ولا كالعرض ، ولا كالصور العقلية ، ولا كالأكوان الطبيعية ، ولا كالمدركات الوهمية ، ولا / هو مادة ، ولا صورة ، ولا قوة ، ولا نهاية ، بل هو ـ عزَّ اسمه ـ أعلى وأجلُّ من أن يوجد له نظير ، أو شبيه ، أو شكل ، أو مِثْلٌ ؛ وأنه حقٌّ محض ، وإنِّيٌّ محض ، وخيرٌ محض ، وتمامٌ محض . ٨

الفصـل الثامـن

جوهر العقل ـ حيثما وجد ـ فانه يكون مملؤاً من الصور العقلية ؛ الا أنَّ الصور التي هي في العقول الكاملة ، الأوَل ، تكون أبلغَ كليةً من الصور التي هي في العقول النـاقصـة الثواني . ولهذا ما عَرَضَ للصـور التي تنبجس من العقول القريبة من الواحد ،[١٨] الحقِّ أن يكون انبجاسها كلِّيّاً متحداً ؛ وعرض للصور التي تنبجس من العقول السفلية أن يكون انبجاسها جزئياً متفرقاً ؛ بل لهذا ما عرض للعقول السفلية أن تُلْقِيَ أبصارها على العقول العلوية لتجعلها مضاهية لقواها ، أعني أن تجزِّئها ، وتفرِّقها . وأعني بالسفلية عقول البشر وأعني بالعلوية عقول الملائكة .

ولو أنَّ العقول السفلية قويت على نيل تلك الصور ، على حقها وصدقها ، لما كانت لتحتال في تجزئتها . الا أن كلَّ شيء إنما ينال من حقيقة ما أفيض عليه ، مما

---

(١٧) ص : إذ .

(١٨) ص : الواجد .

هو فوقه ، بالنوع الذي هو يقوى على نيله لا بالنوع الذي هو حقيقة المنال[19] . ومثاله أن ذات الشمس لما كان فائضاً بنورها على جواهر شتّى فان كلّ واحد من الجواهر ، القابلة لضيائها ، يصير قابلاً من النور ، على مقدار قوة نفسه ، لا على مقدار ما عليه حقيقة ضياء الشمس .

الفصل التاسع

من العقول ما هو عقل إلهي / لأنه يقبل من الفضائل المستفيضة ، بحسب التنزيل ، ممن له الأمر ـ عزّ اسمه ـ قبولاً أوّلياً في نهاية القوة . وتلك عقول صفوة البشر ؛ وهم أرباب الشرائع من الأنبياء عليهم السلام . ومن العقول ما هو عقل فقط لأنه لن يقوى على قبولها[20] الا بواسطة تلك العقول الأوّلية ؛ وتلك هي عقول الأئمة الراشدين[21] . ٩

ومن الأنفس ما هي نفوس عقلية لأنها متعلقةٌ بالعقل ، مستمسكةٌ بفضيلته . ومنها ما هي نفوس فقط لأنها لا تتجاوز التدابير الطارئة عليها في الحال .

ومن الطبيعة ما هي نفسانية لأنها تحت تدبير الأنفس ؛ ومنها ما هي طبيعية فقط . ولهذا ما ليس يوجد كلُّ عاقل متعلقاً من الفضائل ـ المستنزلة له ممن له الخلق والأمر ـ على التتمة والكمال .

وكما أنّ القوى المتجزئة كلّما اجتمعت ، وتوحّدت ، عظمت ، فاشتدّت ، وقويت على تأدية الأفاعيل العجيبة ؛ وكلّما تجزأت ، وكثرت ، صغرت ، فانحلّت ، وضعفت عن تأدية الأفاعيل العظيمة ؛ كذا العقل متى كان في أعلى الدرجة من الأوّلِ الحقّ ، وكان في نهاية الاستسعاد بالزلفى إليه ، فانه يقوى على ما تضعف عنه العقول المنحطة عن مثل درجته . الا أن عدد هؤلاء الذين قد انحطت درجاتهم عنه تكون كثيرة ، ولا كذلك العقول الفائزة بدرجة الكمال . ولهذا ما ليس يوصف « القلم » ولا « اللوح » بالكثرة بل يوصفان بالوحدانية . غير أنهما يوصفان بالنهاية في الكمال لتأدية ما هُيِّئا له بل لهذا ما يوصف الذين هم / صفوة الروحانيين ـ أعني ١٠

---

(١٩) ص : المثال .

(٢٠) أي الفضائل .

(٢١) قارن هذا الرأي مع الذي ذكره الفارابي في « كتاب الملّة » ، ص ٤٨ ـ ٥٠ ، وبخاصة ص ٤٩ . (كتاب الملّة ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٨) .

حملة العرش ـ بالعدد القليل ، وهو البالغ ثمانية[٢٢] فقط .

الفصل العاشر

مُحْدِثُ العالم ـ جلَّ جلاله ـ مدبِّرٌ للأشياء كلِّها من غير أن يَضْعُفَ التدبير أصلاً ، وذلك لوحدانيته العالية . وأعني بالتدبير أنه يفيض عليها القوة الممسكة لها على خاص ما تستأهلُ كلُّ ذاتٍ من قسط الخيرورة والثبات . وأعني بهذا أنه ـ عزَّ اسمه ـ يُفيضُ الخير الحقيقي ، وهو طلب البقاء ، على الـمُحْدَثات كلِّها ، فيضاناً واحداً . الا أن كلَّ واحد من هذه المحدثات لن يقبل[٢٣] من قسط ذلك الفيضان الا على مقدار قوته ، ودرجته في رتبة الوجودات . واختلاف الأشياء إذاً في حظوة الخير ليس هو من تلقاء الفائض بل هو من تلقاء القوابل . وإنما تفاوتت درجات الـمُحْدَثاتِ في رتبة الوجود لا بحسب أنَّ الموجدَ لها قد جاد على بعضها بالتقوية والتوفيق وحرم البعض منها بخلا بل قد عَرَضَ لها ذلك بحسب تراكيبها ، وتَكَثُّر ذواتها ، وأن كلَّ حادث كان أبسط ذاتاً ، وأبلغَ وحدانية[٢٤]، فانه يكون أشرفَ درجةً ، وأسبقَ وجوداً . ومثاله أن جوهر العقل لما كان أبلغَ وحدانية[٢٥] من جوهر النفس ـ إذْ قد انتظم جوهرُ النفس خاصيَّةَ قوة العقل مع خاصيَّةِ قوة الإحياء ، وانفرد جوهرُ العقل بخاص طباع ذاته أعني استثبات الصور العقلية من غير إعطاء الحياة للمجسم الطبيعي ـ كانت[٢٦] رتبة العقل / في الوجود أسبقَ من رتبة النفس ١١ فاقتداره على قبول الفيضان من الخير الأول إذاً هو أبلغ من اقتدار النفس . وذلك لتجرد سوس العقل الأوحد وتقسُّم سوس النفس لأفعال شتَّى ؛ وبمثله الحال في الموجودات الأخر على هذا النظام والشرح .

الفصل الحادي عشر

الغنى الأكبر لمن له الخلق والأمر لأنَّه فوق التمام فضلاً عن أن يوصف بالنقص ؛ ولهذا ما أفاض الخير على كافة المحدثات ، ولم يَنْقُصْ عليه . ولو أنه كان

---

(٢٢) هذا إشارة إلى قوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ، سورة « الحاقة » ، آية « ١٨ » .

(٢٣) ص : تقبل .

(٢٤) ص : وحدانياً .

(٢٥) ص : وحدانياً .

(٢٦) ص : كان .

ناقص الذات لما قدر على إتمام كلِّ مُحْدَثٍ بخاص غرضه . ولو أنه كان تامَّ الذات لاكتفى[٢٧] بنفسه ، ولما أبدع شيئاً آخر . الا أنه فوق التمام بل هو مُتَمِّمُ كلِّ تام ، فهو إذاً الخير المحض بذاته ، الذي ملأ العالم كلَّه خيراً فياضاً . الا أن كلَّ واحد مما في العالم يوجد قابلاً من ذلك الفيض على نحو قوته ؛ فهو إذاً فاعل حقاً ، ومُدَبِّرٌ حقاً . أعني أنه يفعل غاية الإحكام الذي ليس وراءه إحكام ، ولا إتقان ؛ ويدبِّر فعله بغاية التدبير الذي لا يقع فيه اختلاف ولا انفراج . وإنما وقع الاختلاف في الأفاعيل والتدابير بحسب مراتبها في الوجود . وأعني بهذا أنَّ ما هو مُبْدَعٌ فلا قوام لذاته الا بمحض ذات الـمُبْدِع ، وما هو مخلوق فانَّ ذاته ـ وإنْ قام ـ تقوم بالـمُبْدِع ، فله قسط من طباع ذلك الـمُبْدَع الذي أوجده الـمُبْدِعُ قبله . وما هو مسخَّر فانه ـ وإنْ قام ـ يقوم[٢٨] أيضاً بالمبدَع ، فله قسط من طباع ذينك الموجودين قبله أعني الـمُبْدَع والمخلوق . وما هو مولَّد / فله قسط من طباع تلك الثلاثة الموجَدَة قبله ، ١٢ أعني الـمُبْدَع ، والمخلوق ، والمسخَّر .

وإذا كانت رتبة الـمُبْدَع في الوجود سابقة[٢٩] لرتبة المخلوق فقبوله بما أفاضه الأول من خاصيَّة الخير ـ أعني شرف الذات بالاستعلاء والديمومة ـ يكون متقدماً لقبول ما يتلوه فيها . وبمثله الحال في البواقي ، إلى أن ينتهي الحال إلى آخر ما وجد ، وهو العَرَضُ الأخير الذي لا قوام له بالذات أصلاً . ولهذا ما أطلقت الحكماء قولهم بأن الأوَّل الحقَّ وحدانيٌّ لا ثنائية فيه ، وأن العقل الصريح ذو ثنائية ، أحدها قوة التصور للمعاني الكلية ، والثاني المحبة لافاضتها[٣٠] على كلِّ ما اقتبسها منه .

وأما جوهر النفس فهو ذو ثلاثية[٣١] : أما الاثنان فهما اللذان وُصِفَ بهما العقل ، وأما الثالث فهو كمال الجسم الطبيعي الآلي باحيائه واستعمال طبيعته المختصة به . وأما الطبيعة فهي ذات رباعية .

---

(٢٧) ص : لا اكتفى .

(٢٨) ص : تقوم . ولعلَّ أصل الجملة : فانَّ ذاته ـ وإنْ قام ـ تقوم . . .

(٢٩) ص : سابقاً .

(٣٠) أي المعاني الكلية .

(٣١) ص : ثلاثة .

الفصل الثاني عشر

كلُّ عقلٍ كان إلهيًّا فانه يعلم الأشياء من حيث هو عقل ويدبِّر الأشياء من حيث هو إلهي . وذلك أن كمال العقل بحسب خاصيَّة ذاته أن يعلم الأشياء . وأما استحبابه لأن يُفيضَ علمه على كلِّ ما استعد لقبوله فانه من خاصيَّة ما هو إلهيٌّ لأنه من علائق التدبير .

والمدبِّر للكلِّ، على الاطلاق، هو الموجد للكلِّ، وهو المعطي منها أشياء متساوية ؛ فيهب لكلٍّ[٣٢] مقدمتين، غير مؤتلفتين بجوهر العقل، هذا الضربَ من سوس التدبير. الا أن العقل، وإنْ وجد مدبِّراً لما تحته، فان / تدبير الأحد الحقِّ أعلى وأرفع من تدبير العقل. إذْ لا يجوز أن يُوجَدَ شيء من الـمُحْدَثَاتِ يدبِّر، بحسب قوته، تدبيرَ ما يدبِّرُ العقل به الأشياء كلَّها، بل ينقطع دون كثير منها. والدليل عليه أنه ليس كلُّ شيء يشتاق إلى حظوة العلم الذي هو تمامٌ لجوهر العقل. وكلُّ شيء يشتاق إلى الديمومة والبقاء الذي هو خصوصية إلهيَّة، بل يحرص كلُّ موجود في العالم على نيله ـ على المبالغة ـ بمقدار درجته في رتبة الوجود؛ بل يجاهد بسوسه جميعَ ما حاول إفساده وإهلاكه .

١٣

فظهر إذاً أنَّ العقل بحسب ذاته مُتَصَوِّرٌ للمعاني العقلية ؛ وأما بحسب قوةٍ أفيضت عليه من ذات الـمُبْدِع فهو يدبِّر ما تحته . وأنه من حيث يتصور المعاني العقلية فلن يلحقه قصور ولا نهاية لأنه يقوى دائماً على استغراق المعاني من الصور الأوَّلية التي قد أثبتت من غير أن يلحقه كلال أو سآمة[٣٣]. فأما من حيث يدبِّر ما تحته فقد ينقطع تأثيره ويتناهى مداه إذْ اللاحق بالموضوع يكون أنقصَ طباعاً من نفس الموضوع .

الفصل الثالث عشر

كلُّ عقل هو بالفعل فانه يعقل ذاته . وإذا عقل ذاتَه فقد علم أن ذاتَه هو عقل بالفعل ؛ وعلم أيضاً أنه يعلم أنه في نفسه عقلٌ بالفعل . فيصير هو في ذاته ـ بما هو عقل ـ عاقلاً ومعقولاً معاً . وإذا كان حقيقةُ العقل بالفعل أن يكون مستثبتاً للمعاني

(٣٢) ص : بكل .

(٣٣) ص : سآءمة .

العقلية فهو إذن ، من حيث علم نفسه ، يصير عقلاً بالفعل ؛ فقد / عَلِمَهُ مستثبتاً ١٤
للمعاني العقلية . فاذاً المعاني العقلية تصير أيضاً معلومة به ، الا أنه يعلمها من حيث
هي معقولة لا من حيث هي موجودة الذوات أو مدركة .

ثم إذا كانت النفس ذاتَ وجودٍ ، وذاتَ عقلٍ ، وذاتَ حياةٍ ، فالمعاني الثلاثة
إذاً تكون مثبتةً عند جوهر العقل . فالمعاني الثلاثة هي تتمة جوهر النفس ، فالنفس
إذاً تكون مثبتةً عند العقل . وقد قلنا إن العقل موجود في ذات النفس إذْ هو أحد
معانيه الثلاثة فهو إذاً موجود فيها . ثم هي موجودة فيه الا أن جهتي الوجود يختلفان .
وكما أن المحسوس الواحد - في الحالة الواحدة - قد يَصِحُّ وجوده في الجسم ، ويَصِحُّ
وجوده في النفس - على اختلاف الجهتين - كذلك الحال في العقل والنفس .

الفصل الرابع عشر

القوى الطبيعية في الجوهر الإنسيّ كالأساس للحيوانية . وأعني بالقوى
الطبيعية : المغذِّية ، والمنمِّية ، والمولِّدة للمِثْل . وبمثله القوى الحيوانية [هي]
كالأساس للانسان . وأعني بالقوى الحيوانية : الحسَّاسة ، والمتخيِّلة ، والمتكلِّفة
للرياضة . وهذه القوى كلّها إما اضطراريةٌ في كون الانسان وإما شبيهةٌ[٣٤]
بالاضطرارية في عظم المنفعة وقوة الغناء . وهي تتكامل في الطبع بالهام من
الحيوان ، وتنقص في الناقص منها ، وتتوسط في المتوسط منها . وأما المغذِّية ، والمنمِّية ،
والمولِّدَة للمِثْل [٣٥] فتسمَّى نباتية ؛ وأما الحساسة ، والمتخيِّلة ، والمتكلِّفة للرياضة ،
فتسمَّى حيوانيةً . والذي يشهد على القوة المتكلِّفة للرياضة ما يوجد في / الحيوانات ١٥
المهيأة لقطع المسافات البعيدة - كالخيل ، والبغال ، والحمير ، والبقر - عند فتاء[٣٦]
سنّها من المرح ، والنشاط ، والوثب ؛ ولترّوض أعضاءها[٣٧] على ما هيئت له من
العملِ عند بلوغها ؛ وما جُعِلَ[٣٨] في أَجْراءِ السباع[٣٩] من القصد للاعتلاء[٤٠] ،

(٣٤) ص : شبهة .
(٣٥) أي قوة التناسل .
(٣٦) أي في سن الشباب .
(٣٧) ص : اعضاوها .
(٣٨) أي أنه يشهد على القوة المتكلِّفة للرياضة ما جعل في جراء الكلب والأسد والسباع من قصد الاعتلاء والعض .
(٣٩) ص : احزآ . و « أجراء » جمع « جرْو » ، مثل جراء . (لسان العرب ، مادة « جرا ») .
(٤٠) ص : « الاعتلاق » : الرعي . و « الاعتلاء » : وثوب الجرو على جرو آخر وعضه . وهذا المعنى أليق بمراد الفيلسوف .

والعض، وما يوجدُ فيها[٤١] من التطأمن للقمص[٤٢] إنما هو صيدها[٤٣]، والتشبُّه بادراك الظفر عليها؛ وما يشاهدُ في الصبيان من الاستحباب للتحارب، والاهتمام للتناقض، والميل إلى أصناف الحركات، التي صار مهيئاً للاعتماد بها عند تتمة كماله، نحو الرماية، والركوب، والصراع، وغيرها.

الفصل الخامس عشر

التراكيب القويمة من الناس وإنْ وجدت كلُّها معتقدة لإنّيَّة الصانع لها فان اعتقادهم في ذلك يوجد ظاهرَ الاختلاف. فان منهم من يعتقد له وجوداً دهرياً؛ ومنهم من يعتقد له وجوداً زمانياً؛ ومنهم من يعتقد له وجوداً روحانياً؛ ومنهم [مَنْ] يعتقد له وجوداً جسمانياً؛ ومنهم من يعتقد له وجوداً وحدانياً[٤٤]؛ ومنهم يعتقد له وجوداً متكثِّراً. وإنما عرض لهم هذا الصنف من التفاوت في الاعتقاد، لا من جهة الـمُعتَقَدِ، أعني ذاتَ الأحدِ، الحقِّ، لكن من جهة الـمُعْتَقِدِ، أعني عقولَ البشر. ولهذا ما يوجد كلُّ واحد من المعتقدين لها مبتهجاً، بقدر ما ناله من العرفان لذاته، ملتذّاً بما حظيَ به من القسط لوجوده، مزرياً على كلِّ مَنْ يُقَصِّرُ عنه، ولا يبلغ مداه. الا أن الذي يُقَصِّرُ شأوه في خاصية الاعتقاد، حتى ليس يقوى على مجاوزة الحدِّ / الأنقص منها وهو الجسماني الجافي، يجب أن ينظر في حاله. فان كان قصوره فيه لاهماله أمره ـ كالذي لا يتعلم العلم لعادة الكسل أو ينسى ما علمه لتعاطيه المسكر ـ صار مستحقاً للائمة، ومتعرِّضاً للندم والحيرة؛ ولا سيما إذا عَلِمَ أن التدربَ بحسن الارتياض مرقاةٌ إلى الكمـال.

١٦

الفصل السادس عشر

الجـواهـر على الحقيقـة هي الصور دون المواد لأنها هي المؤدِّيةُ للأفعال على الحقيقة. ثم ذواتُ الصورِ توجدُ مفتنَّةً إلى أقسام ثلاثة: منها ما هي طبيعية، ومنها ما هي صناعية، ومنها ما هي إلهيَّة. فأما الصور الصناعية فانها تنزل، بالاضافة

---

(٤١) ص: فيه.

(٤٢) التطأمن: الانخفاض وحني الظهر. ص: للقص. والقمص: الحركة والوثوب بأن يرفع الحيوان يديه ويطرحهما معاً ويعجن برجليه.

(٤٣) ص: ضدها.

(٤٤) ص: وجدانياً.

إلى الجواهر الطبيعية ، منزلةَ الأعراض القائمة فيها ، إذْ هي محتاجة في ثباتها إلى موضوع يحملها ؛ ومهما فارقت الموضوع دثرت وتلاشت .

ثم الجوهر الطبيعي ، متى كان مستعداً لواحدة من الصور الصناعية ، فانه إما أن يوجد ملابساً لكمال تلك الصورة وإما أن يكون ملابساً للاستعداد لقبولها . وإحدى هاتين الخلّتين مقابلة للأخرى .

وأما الصور الطبيعية فمنها ما يوجد له ضدٌّ مقابل ، ومنها ما لا يوجد له ضدٌّ مقابل . وكلُّ واحدٍ له ضدٌّ مقابل فانه ومقابله يتعاقبان على المادة . وما لم يوجد له ضدٌّ مقابلٌ فان المادةَ ، مهما امتلأت منها ، فانها لن تنسلخ عنها ، نحو الصورة الجسمية المطلقة؛ أعني الامتداد في الأقطار الثلاثة . الا أن قواها تكون متناهية الأفعال ؛ أعني أنها تنحسر فلا تقوى على إبراز ما جاوز غاية حدِّه . فافعالها لا تصدر عنها الا بمشاركةِ / المادةِ فهي إذاً تصير جوهراً بمادتها . فالمادة إذاً هي جزءٌ مقترن بها ؛ فهي إذاً متى فارقته فقد انحلت وانتقضت ؛ فهي إذاً لا تصلح للأبدية . ١٧

وأما الصور الالهيَّة فانها لن تكون مادية . وأعني بهذا أن قوامها يكون بذات الموجِد لها دون ذات المادة الموضوعة . ثم لا يكون لها ضدٌّ مقابل ، ولهذا ما تصلح للبقاء على الأبد . ولست أعني بقولي إنها قائمة بذات الموجِد ، أي بمثل قوام الحلية بالطينة . كلا ، بل أعني به كقوام الفعل بالفاعل ، نحو الشعاع بالقرص مثلاً . وهذا الصنف من الصور فلا تكون قواها متناهية ، أعني أنها كلّما تمادت في إبراز خصائص أفاعيلها تصير ذاتَ زيادةٍ في الاقتدار على إبرازها .

الفصل السابع عشر

كلُّ جوهرٍ كان قائماً بذاتِ المُوجِدِ له فان حصوله لن يكون متعلقاً بحسب مصير الشيء ـ من النقص رويداً رويداً ـ إلى كماله الأخصِّ به . فان ما تعلَّق حصوله بهذا الضرب من الانسياق يكون ذا مادة متحركة ، وذا استعداد مقابل . وكلُّ ما كان حصوله لا على هذا الضرب من الانسياق فانه لا يكون قابلا للفساد؛ لأنه ليس بذي مقابلٍ يعاقبه على المادة الموضوعة لهما. ولو أنه كان ذا مقابلٍ يعاقبه على المادة الموضوعة لهما لتعلَّق قوامه بالمادة لا بذات الموجِدِ له. وإذا كان هذا أصلاً محققاً فمن الواجب أن ننظر إلى الجواهر المادية ـ أعني الصورَ الموجودةَ في المادة

ـ هل في جملتها ما يكون سوسها التدرج إلى كمال يُتَشَبَّثُ به ، في قوام ذاته ، / بالمعنى ١٨
الـمُوجِدِ لها ، وأن يستغني بموجِدها عن المادة الموضوعة لها ، أم ليس ولا شيء من الصور المادية هذا سوسه ؟ .

أما أنا فأرى أن جوهر العقل ، وإنْ كان في ابتدائه ، إنسيًا ، ذا مادة ، فهو متى بلغ الغاية التي أمكنه بها عرفانُ ذاتِ المُوجِدِ على الحقيقة فانه حينئذ يأنف بكماله عن أن يكون ذا قوامٍ متعلقٍ بالمادة . ويصير متطلباً للانسلاخ عن مادته استخلاصاً لقوامه بذاتِ المُوجِدِ له ليفوزَ بالاقتدار الغير المتناهي على خصائص أفعاله ، ويغتبطَ بالأمن من العوارض الطارئة ـ أعني التي تعوقه عن التجرد للكمال الأخص به ـ ولأن يضاهي بطباعه الجواهرَ المبدَعة التي باينت الطبيعيات لأنها ليست بذات جزئين : أحدهما أشرف والآخر أخس ؛ بل هي بسيطة محضة ، توصف بأنها الالهيَّة التي لا يَرِدُ الفساد عليها .

الفصل الثامن عشر

العقل الإنسيُّ لو لم يكن جوهراً لما صَلُحَ أن يوجدَ قابلاً للعلم والحكمة . ثم لو لم يكن بحيث يمكنه أن يفارق المادة لما اقتدر على منازعة طبع القالب في أبواب الفضيلة ، فيردُّه عن هواه ، ويَصْرِفُهُ عن مشتهاه . ولن يجوز أن يكون محلُّ العلم والحكمة هو القالب الإنسيُّ ، ولا أيضاً جزءاً منه كالقلب مثلاً ؛ فان القلب الجسماني لن يقوى على أن يولِّد من الأعراض الموجودةِ فيه أعراضاً أخر من جنسها ، فيقبلها في ذاته دائماً إلى غير النهاية .

ومن سوس العقل توليد العلوم والحكم من المعلومات الأوَّلية وقبولها على اللزوم . ثم نقص القالب ليس يوجد مقتضياً / لنقصان العقل عن تأدية هذا الفعل ١٩
بدلالة أنَّ القالب قد يأخذ في النقصان عند تتمة الأربعين والعقل لن يكون قد بلغ حدُّ الكمال الا عند الستين[٤٥] . ثم قد ينسى الانسانُ العلومَ والحِكَمَ والقالب ثابتٌ على صحته ؛ وقد يتذكرها ، ويحفظها ، عند استيلاء المرض والضعف على قالبه . وإذا كان العقل الإنسيُّ هذا سوسه ثم كان نفس الانسان مركباً منه ومن قرينه ، أعني الحياةَ التي يقوى بها[٤٦] على التدرب في الارتياض ، فمن الواجب أن تكون

(٤٥) يقول ابن سينا : « إن البدن تأخذ اجزاؤه كلُّها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين . وهذه القوة إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر » . (البير نصري نادر: ابن سينا والنفس البشرية ، ص٨١ـ٨٢) .

النفس بوساطة العقل باقية على الأبد ولا سيما إذ هي محل للفضائل الأبدية .

وإذْ عُلِمَ هذا فقد ظهر إذن أن وجودَ الحياة في القالب ، بحسب الفيضان من النفس ، قريبُ الشبه من حال الرطوبة ، والصفاء ، والعبق الذي يوجد في الماورد وجوداً أوّليّاً ثم بواسطته تصير موجودة في جرم الورد.

الفصل التاسع عشر

النفس من جهة تكوُّنها واقعةٌ تحت الزمان؛ ومن جهة تكاملها بالعقل واقعةٌ تحت الدهر. فهي إذاً واقعة تحت الدهر وتحت الزمان معاً. ولهذا ما وصفت بالخلق دون الابداع . فديمومتها إذاً هي من علائق كمالها أعني العقل؛ كما أن ديمومة العقل [هي] من جهة تجرده للاتصال بذاتِ مُبْدِعهِ الحق. ولهذا ما وجدت أفعالها إما ـ بحسب الصدور عن ذاتها ـ واقعةً في حيز الزمان، وإما ـ بحسب مصيرها جوامع كليَّةً ـ واقعةً في حيِّز الدهر؛ بل لهذا ما قيل إنَّ جوهرها بوساطة العقل متعلقٌ بالدهر، وإنَّ أفعالها الصادرة عنها بالذات / متعلقة بالزمان؛ بل لهذا ما قيل إنها بعد الدهر، وقبل الزمان .   ٢٠

فقد ظهر إذاً أن بين الأشياء الواقعة تحت الدهر مطلقاً ـ أعني بجواهرها وأفعالها ـ وبين الأشياء الواقعة تحت الزمان مطلقاً ـ أعني بجواهرها وأفعالها ـ أشياءُ هي بجواهرها واقعةٌ تحت الدهر وبأفعالها واقعةٌ تحت الزمان. فأما عكسُ هذا، أعني أن توجد أشياءُ هي بأفعالها تقع تحت الدهر وبجواهرها [تقع] تحت الزمان فلا يمكن؛ لأن فعل الشيء حينئذ يصير أشرفَ من جوهره، وهذا ممتنع.

فأما الجواهر التي توجد ديمومتها زمانيةً ـ أعني التسخيرية ـ كالأجرام العلوية فان كمالها هي الصورُ التي توجد بذواتها في حيِّز الدهر وبأفعالها في حيِّز الزمان. وذلك أن طبيعتها ما كانت لتُؤْثِرَ الحركةَ الدائمةَ لولا معرفتها باشراق النفس عليها، [و] أن الفعل أشرف من اللافعل[47].

ثم الجواهر التي لا ديمومة لها في الزمان ـ أعني التوليدية ـ [كـ]ـالكائنات

---

(٤٦) ص : بهما .

(٤٧) ص : لا فعل .

السفلية، فان مدة بقائها تتعلق[٤٨] بالأجرام العالية. وبهذا يُعْلَمُ أن الدوام نوعان: أحدهما دهري والآخر زماني. أما الدوام[٤٩] الدهري فبحسب الثبات والقرار وأما الدوام[٤٩] الزماني فبحسب التنقل والزوال. بل بهذا يُعْلَمُ أن[٥٠] الأوَّل الحقَّ، وإنْ وُصِفَ بالبقاء والديمومة، فانه جلَّ عن أن يكون ذا بقاءٍ دهري أو بقاءٍ زماني؛ لكنه هو السبب للديمومة الدهرية والديمومة الزمانية.

الفصـل العشـرون

من الاطلاقات العاميَّة أن يقال: « إن فلاناً رجلٌ كبير النفس »، و« إنَّ فلاناً رجلٌ حقير النفس ». ثم لن يوجد من ذوي الألباب أحدٌ / يستنكر هذا الاطلاق. ٢١ أعني أنه ليس مما تختص[٥١] به أمة دون أمة، بل هو مما يستفيضُ في الأمم أجمع. وقد عُلِمَ أنَّ المستفيض في كافة الأمم لن يكون من الاطلاقات الاصطلاحية ولا من الاطلاقات الشرعية.

ثم لا يُسْتَنْكَرُ أيضاً أن يقول أحدنا: « إن فلاناً ذكيُّ النفس »، و« فلاناً بليدُ النفس »، و« فلاناً شرهُ النفس »، و« فلاناً عفيفُ النفس ». فمن الواجب إذاً أن تكـون هــذه المعاني أعني « الذكـاء » و« البـلادة » و« الشرَه » و« العفـة » و« الكبر » و« الحقارة » موجودة الذوات، والا فقد حصلت الاطلاقات العامية كاذبةً تحته من غير أن يوجد لها من طبقات العقلاء مستنكر. وليس يُشَكُّ أنها في أنفسها أضدادٌ عرضيةٌ لأنها لو كانت جواهر قائمة بأنفسها لما صَلُحَ أن توصف[٥٢] بالتقابل والتضاد. فهي إذاً في ذواتها من جملة المعاني الـمُفْتَقِرة إلى الموضوعات الحاملة لها، أعني الجواهر. فحاملها إذن يجب أن يكون إما القالب الإنسيُّ بمجرد ذاته وإما جزء معنيٌّ من هذا القالب ـ قلباً كان أو دماغاً ـ وإما جوهراً آخر مقترناً به، وإما المتركّبَ منه ومن معنى قد اقترن به أعني هيكل الانسان.

فأما مجردُ القالب أو جزءٍ من القالب فلن يجوز أن يكون هو الحامل لهذا

---

(٤٨) ص: يتحلق.

(٤٩) ص: القوام.

(٥٠) ص: بأن.

(٥١) ص: يختص.

(٥٢) ص: يوصف.

الصنف من الفضائل والرذائل لأنه متى تعرَّى عن صورة الحياة ، رأساً ، امتنعَ[٥٣] وجودها فيه . ولو أنه كان حاملاً لها بمجرد طباعه لشاكل طباعُه ، بالاضافة اليها في حالة الموت ، حالَهُ في حمل الحرارة ، والبرودة ، والسواد ، والبياض . / ٢٢

وأما المركب منه ومن معنى آخر مقترن به ـ كالحياة مثلاً أو الطبيعة أو الحرارة الغريزية أو غيرها ـ فلن يجوز أن يكون طباعُه هو الحامل لهذا الصنف من المتقابلات ؛ بدلالة أن القالب قد يميل إلى شيءٍ هو مشتهاه فتصيرُ أمثالها من المعاني الموجودةِ في الانسان ـ أعني كالعفة أو العدالة أو الحكمة أو الشجاعة ـ رادعةً[٥٤] له بالقوة عن التوجُّه نحوه . وليس يُشَكُّ أن المعنى القائم بالمتركب لن يجوز أن يتصدى لعناده أحدُ جزئيه بالقوة . فاذاً لم يبق الا أن يوجد ههنا جوهر آخر مقترن بالقالب ، منفردٌ بسنخه بحمل أمثالها من الأعراض .

ثم لما كانت هذه المعاني في أنفسها متزيدةً على الأزمان بالقوة ؛ وباقيةً على ممر الأيام مع اعتراض الضعف على القالب ـ بل قد توجدُ في جملتها معان أبدية نحو الصور العقلية ؛ وليس يشك أن الحامل للمعاني الأبدية لن يجوز أن يصير متلاشياً عند مفارقته الجوهر الآخر الذي هو أوهى منه ، أعني الغير الصالح لحملها ـ فالحامل لها إذاً لا يفسد لفساد القالب ، وذلك هو المسمّى نفساً . والله الموفق للصواب .

تَجَـزَتْ «الفصـول في المعالم الالهيَّة» بحمد الله ، ومَنِّه ، وجميل صنعه . [و] الحمد لله أولاً وآخراً ، وباطناً وظاهراً . وصلواته على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ، وصحبه الأكرمين ؛ وسَلَّمَ تسليما إلى يوم الدين .

---

(٥٣) ص : لا متنع .

(٥٤) ص : راذعة .

كتـــاب

القول في الأبصار والمبصر

وصف مخطوطـــة
القول في الأبصار والمبصـــر

توجد مخطوطة « القول في الأبصار والـمُبْصَرِ » في دار الكتب المصرية (المكتبة التيمورية) برقم ٩٨/حكمـة . وقـد أعـددنـا نص الـرسـالـة للنشر بالاعتماد ـ أولاً ـ على الصورة الفوتوستاتية التي حصلنا عليها بفضل المساعدة القيِّمة التي قدمها صديقنا الأستاذ الدكتور محمود فهمي حجازي ؛ ومقابلةِ النص المعدِّ للنشر ـ ثانياً ـ مع الأصل المحفوظ في دار الكتب المصرية أثناء زيارتنا لها في مطلع عام ١٩٨٧ .

تمتاز هذه المخطوطة بأنها الوحيدة المعروفة لدى الباحثين. وتقع في اثنتين وعشرين صفحة من القطع المتوسط (١٥سم×٢٣سم). وقد كُتِبَتْ في أعلى الصفحة الأولى عبارة : « القـول في الأبصـار والـمُبْصَرِ لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري، تجاوز الله عنه، والمسلمين آمين ». وكتب تحتها بالقلم نفسه عبارة : « من كتب الفقير محمد عبد الهادي الحكيم الدمشقي ». وفي وسط الصفحة ختمان تظهر في أحدهما كلمة « مصر ». أما في الصفحـة الثـانية فقـد أورد الناسخ اسم المؤلف هكذا : « أبو الحسين محمد بن يوسف العامري ». ونعتقد أن هذا مجرد تصحيف في الكنية. ومن الجدير بالملاحظة أن الناسخ كتب عنوان الرسالة مشكولا : « القول في الأَبْصار والـمُبْصَرِ » منعاً للبس؛ فقد يتوهم مَنْ لا أُلْفَةَ له بمؤلفات العامري أن الرسالة هي في « الإِبصار والـمُبْصِر ».

وتتألف المقالة من احدى وعشرين صفحة. في كل صفحة سبعة وعشرون سطراً تحتل مساحة ١٠×١٨٫٣سم مكتوبة بقلم دقيق واضح في معظم الحالات؛ كما توجد في الهامش تصحيحات محدودة. أما العناوين الفرعية للمقالة فمكتوبة بقلم أحمر عريض. ونجد في نهاية المخطوط ذكراً لكاتبه وهو « أحمد ابن المرحوم الشيخ مصطفى عاشور البلبيسي الذي فرغ من النسخ في « غرة جمادى الأولى سنة ١٢٢٣هـ »، وذكر أنه نقل المقالة « عن نسخة محررة بخط أبي نصر علي أبي سعد الطبيب سنة ٥٩٢ اثنتين وتسعين وخمسماية للهجرة النبوية ». ويعني هذا أن « الأصل » الذي نُقلت عنه النسخة التيمورية ـ التي نحققها ـ ليس بعيداً جداً عن عصر المؤلف ، الأمرالذي يعمِّق شعورنا بالاطمئنان إلى دقة النص. ومما يعزز ثقتنا بهذه المخطوطة، أيضاً، أن الناسخ قد قابلها مع نسخة أخرى لم يكشف عنها لكنه أثبت ـ في هوامش المخطوط ـ الكلمات التي تختلف عن الأصل الذي نقل عنه، وكتب

إلى جانبها كلمة « نسخة ». ويقصد بهذا أن يقول إنَّ الكلمة وردت هكذا في النسخة الأخرى.

لقد لاحظنا أن الناسخ يحتذي الرسم القرآني فيكتب « وصلوٰته » بدل « وصلاته »، كما يثبت الألف المقصورة « ياء » دائماً. ومثل ذلك قوله : « يعري، حسري، ذري، أعمي، الهدي، الي » بدلاً من : « يعرى، حسرى، ذرى، الهدى، إلى ». وقد وقعت في النسخ بعض الأخطاء الاملائية المحدودة، أصلحناها، وأثبتنا أصلها في الهامش.

ولما كان المؤلف قد درج على إيراد بعض الكلمات في صورة معينة، وبانتظام، فقد رأينا أن نشير إلى هذا في المقدمة بدلاً من تكرار الاشارة إلى هذه الكلمات في الهامش. ومن ذلك « الهوي » بدلا من « الهواء »، و« الأسما » و« الحكما » و« الأشيا » و« الجزؤ »، بدلاً من « الأسماء »، و« الحكماء »، و« الأشياء »، و« الجزء ». كما ذكَّر كلمة « ذات »، وجمع كلمة « وريد » على « أوراد » بدلاً من « أوردة »، واستخدم كلمة « عصبة » بدلاً من « عصب ». ولما رأينا أبا بكر الرازي وأبا علي بن سينا قد استعملا الكلمة نفسها فقد أبقيناها على حالها لاعتقادنا بأنها مصطلح ذائع في علم التشريح، وأنَّ كتابتها على هذا النحو ليست خطأً من الناسخ أو المؤلف.

وللمباحث منهج متميز في استعمال اللغة. فالشائع أن الفعل يتبع الفاعل في التذكير والتأنيث؛ أما هو فيلجأ إلى استعمال نادر لكنَّ له وجهاً في اللغة. ومن ذلك قوله : « البيت المضيء متى كسي جدرانه باللون الأسود »؛ ومن « الأشياء ما يكون بالموضوع واحدة »؛ و« ثم كان ذاته بحيث يخفى على ذوي العقل »؛ ومواضع « مغالطيَّة يعتقد بها الفرقة.. »؛ و« هذا العصر المدبر الذي عظم البلوى فيه ». ويوافق بين العدد والمعدود كما في قوله « الحواس الخمسة »؛ وأمثال هذا في الرسالة كثير. ولاعتقادنا بصحة ما أثبته ـ على ندرته أو ضعفه أو عدم تحبيذه وشيوعه ـ فقد آثرنا إيراده باعتباره خصيصة لازمة للكاتب لا يجوز تغييرها، لا سيما وأنه يفعل الشيء نفسه في رسائله ومؤلفاته الأخرى.

أما أسلوب المؤلف فيغلب عليه الترسل وشيءٌ من السجع؛ كما تظهر في النص بعض الأمثال العربية التي تدلُّ على ثقافته. وقد كان في كلِّ ما كتب حريصاً على الدقة في التعبير ولو أدَّاه هذا إلى استعمال بعض الألفاظ النادرة، كقوله « فرس جعد » و« فرس خلد ». فـ« الجعد » هو الكريم، السخي، الجواد؛ و« الخلد » في لسان العرب من أبطأ عنه الشيب. فكأنه يقول : إنَّ جري الفرس راجع إلى كونه سخيًّاً بطبعه أو فتيًّاً في سنّه.

وقـد ذكـر العامري من كتبه في هذا المخطوط : (١) كتاب تفسير كتاب البرهان لأرسـطو . (٢) كتـاب الارشاد لتصحيح الاعتقاد . (٣) النسك العقلي والتصوف الملّي (الذي نقل الينا التوحيدي كثيراً من نصوصه) . فضلاً عن كتاب كان ينوي وضعه ووسمه بشرح كتـاب النفس لأرسـطاطـاليس. كما ذكـر أسـماء بعض الشرّاح مثـل الاسكنـدر الأفروديسي ، وثامسطيوس ؛ إضافة إلى جالينوس من الأطباء ؛ وإقليدس ، وبطليموس من علماء البصريات والفلك . وتشير هذه الأسماء إلى حجم معرفته بالتراث الأرسطي ـ نصاً وشرحاً ـ بصورة خاصة وبالتراث اليوناني بصورة عامة .

عرض تحليلي لرسالـة
القول في الأبصارِ والـمُبْصَرِ

أولاً ـ نقد الاتجاهات غير العقلانية :

كتب العـامري رسـالتـه الموسومة بـ« القول في الأبصار والمبصر » بناء على طلب شخصية بارزة لم يكشف عن اسمهـا . وقـد أشار في المقدمة إلى اضطراب أحوال الأمة سياسياً ، وثقـافياً ؛ وسيطرة فئة من المتديِّنين المزيفين على العقول حتى صار البحث في المسائل العلمية مهمة محفوفة بالمهالك . إنه يَعُدُّ إقبال السائل على العلم أمراً « **يوجبه العقل الصريح ، ويأمر به الدين الصحيح ، ولا سيما في هذا العصر الـمُدْبِرِ الذي عظم البلوى فيه ، بغلبة من يتصدى للسياسة قبل أوقات الرياسة ، ويتمنَّى ذرى الرفعة بقوى المكر والخدعة . ويوهمهم أن المِلَّة الحنيفية مضادة لما جنح إليه أهل الحذق والبصيرة . . . وأن مَنْ مال إلى تعرُّف شيء من آثار الحكمة . . . فقد تدنَّس بالخلاعة والعناد ، واتسم بالزندقة والالحـاد ، كأن الـدين الحقيقي عنـدهم مقترن بالسفه والغباوة . . . ولعمري إنَّ هذه الـطوائف قد بلغوا من عظيم ضررهم ، وظاهر آفاتهم إلى أن صيَّروا العلوم سُبَّةً لدى الدهماء ، وإصابة الحكم نقيصةً عند الرؤساء ، وتعرُّف الحقائق عاراً على ذوي الألباب ، والتوسع في المعارف تنكباً عن الحق والصواب** » .

ثانياً ـ أقسام البصر :

يقسِّم الفيلسوف الرؤية إلى أربعة أنواع : ١ـ الرؤية الطبيعية المادية . ٢ـ الرؤية العقلية المجردة ؛ وقد تناولها بالبحث في آخر تفسيره لكتاب البرهان . ٣ـ الرؤية الروحية القـدسية ؛ وقد بحثها تفصيلاً « عند القول في النبوات من كتاب الارشـــاد لتصحيح الاعتقاد » . ٤ـ الرؤية الوهمية أو رؤية النفوس الناطقة بفضل قواها المتخيِّلة ، إما في النوم وإما في اليقظـــة ، تارة بالطبع وتارة بالصناعة » . وقد شرحها في المقالة الرابعة من كتـــاب « النسك العقلي والتصوف المِلِّي » . وواضح من هذا اهتمامه بدراسة موضوع الرؤية من جميع جوانبه ، وأن النوع الوحيد من الرؤية الذي لم يبحثه في كتبه الأخرى هو النوع الأول . لذا فقد خصَّص لبحثه رسالته الموسومة بـ« القول في الأبصار والمبصر » .

ثالثاً ـ أقسام المدركات بحاسة البصر :

يقول العامري إن الله قد أنشأ الموجودات على صيغ مختلفة فاختلفت لذلك طرق

إدراكها . فبعض الأشياء لا يُدْرَكُ الا بحاسة واحدة « كالطعوم والأرايح » ، وبعضها الآخر يمكن أن يدرك بأكثر من حاسة واحدة « كالأشكال والمقادير » . ولو أدرِكَتْ المحسوسات كلُّها بحاسة واحدة « لما عُقِلَتْ الحكمة في وقوع التفرقة بين طبائع الحواس الخمسة » . وكما جعل الخالق « بين الجواهر المختلفة والأعراض المختلفة مناسباتٍ ذاتيةً . . . كذا أيضاً جعل بين الحواس المختلفة والمحسوسات المختلفة مناسباتٍ ذاتيةً ، وعلاقاتٍ طبيعيةً » .

إنَّ من السهل علينا أن نجد توازياً بين رأي العامري هذا وبين رأي معاصره القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي يقول : « إنَّ فزع الواحد منّا في رؤية المرئيات الى عينه كفزعه في الكلام الى لسانه ، وفي المشي الى رجله » .[1] بمعنى أن هناك مناسبات ذاتية بين المحسوس والحاسة . ويرتب القاضي على هذه المقدمة حجة قوية ضد الأشاعرة ـ وعلى نحو أوضح مما فعله العامري ـ فيقول : « لو صحَّ أن يقال إنه يصحُّ أن يَرى [الانسانُ] لا بحاسةٍ لصحَّ أن يقال إنه يفعل الكلام والكتابة والمشي بلا آلة . وهذا بيِّن الفساد » .[2]

ويرى العامري من جهته أنَّ لهذه « الاقترانات » أو « الارتباطات » طبيعة معينة تكشف عن دلالتها الميتافيزيقية . فلولاها « لما اتفقت أقوالهم [أي أصحاب العقول الصحيحة] على أن كلَّ واحد من أنواع الجواهر مخلوقٌ بذاته لغرض حكمي . . . وأنه ليس ولا واحد من أنواع العالم بمخلوق عبثاً أو محدث افتلاتا » .

ويرتب الفيلسوف على إثباته الارتباط الذاتي بين الجواهر والأعراض هجوماً عنيفاً على « فرقة من المتكلمين عاضدوا السوفسطائية بجحد النسب الذاتية بين هذه المعاني الطبيعية ، بل [هؤلاء قد] عطلوا الجواهر كلَّها عن خصائص ما شوهد من أفعالها . . **وادَّعوا أن الله . . . لم يخصَّ جوهر النار بقوة تصلح لأن يصدر عنها فعل الاحراق بل ابتدع الاحراق في الجوهر المحترق حين ملاقاة النار إيَّاه »** .

ويهاجم الصورة المتطرِّفة لهذه النظرية التي قررت أن الأشياء ـ كالعين السليمة مثلاً ـ لا يصدر عنها فعلها إذا استوفى شرائطه ، **بل يُحْدُثُ الفعل « بأن يُحْدِثَ الله فيها ، عند مقابلتها إيَّاه [أي الجسم المبصَر] إدراكاً مبدعاً »** . بل زعم بعض هؤلاء أنه ليس للأعراض

(١، ٢) القاضي عبد الجبار المعتزلي : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ٤ ، (رؤية الباري) ، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي ، و د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٣٧ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، القاضي عبدالجبار المعتزلي : المغني ، ج ٤ .

وجود موضوعي في العالم لكنها أحوال ذاتية يخلقها الله في الانسان ، فهي « أوهام متخيلة » .

وإذا ما عدنا إلى المفكرين الذين عاصروا العامري وجدنا هذا الرأي ينطبق بالكلية على ما ذهب إليه المتكلم الأشعريُّ المعروف بالباقلاني من أنَّ اللون عَرَضٌ ولا بقاء ولا وجود حقيقي له ، لأن « الأعراض هي التي لا يصح بقاؤها . . وتبطل في ثاني حال وجودها » .[٣] كما ذهب الى أن العيون لا ترى الله « لأن هذه الأبصار جُعلت للفناء ، وإنما يُحدث [الله] لهم بصراً غير هذا البصر . . وقد قيل : إنه تعالى يُحدث لأوليائه حاسة سادسة غير هذه الحواس الخمس يرونه بها »[٤] .

وقد أبطل الباقلاني « أن تكون الدقة ، والرقة ، واللطافة مانعة من الرؤية ، وكذلك البعد لا يمنع الرؤية . . وكذلك الحجاب لا يمنع من الرؤية . . إن المانع هو ما خلقه في أبصارنا من قلة الادراك لبعض المرئيات دون بعض ، فإذا خَلَقَ فينا إدراكاً رأينا مرئياً لم نكن نراه من قبل »[٥] . واذا قيل : لو « كان الأمر كذلك فجوِّزوا أن يخلق الله لكم إدراكاً ترون به ذرةً ، ويخلق فيكم عدم إدراك فيل الى جنبها ؛ قلنا : هذا جائز في قدرته سبحانه وتعالى ، ولهذا كان أصحاب رسول الله ﷺ خلفه في الصلاة لـمـاَّ عُرضت عليه الجنة والنار ونظر الى كلٍّ واحدة منها في عرض الحائط ، وهما من أعظم المخلوقات ، وأصحابه كانوا يدركون الذرة على ثوبه : ولم يدركوا ما أدرك ، ولم يروا ما رأى » .[٦]

وقد هاجم القاضي عبد الجبار المعتزلي نظرية الرؤية عند الباقلاني بخاصة وعند الأشاعرة بعامة فقال : إنَّ أبا علي الجبَّائي قد ألزمهم بابطال الفزع إلى الحواس في معرفة المحسوسات ، لأنه إذا جاز أن يُرَى مكان الشيء ولا يرى ما فيه ، ويُرى اليسير ولا يُرى العظيم ، فقد خرج بذلك من كونه طريقاً للعلم . . ويجب أن يجري مجرى الأخبار التي تكون كذباً تارة وصدقاً أخرى في أنه ليس بطريق للعلم . ومن جوَّز ذلك لزمه أن لا يفزع

---

(٣) الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد ، تحقيق رتشارد يوسف مكارثي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٥٧ ، ص ٤٢ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، الباقلاني : التمهيد .

(٤) الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، ط ٢ ، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص ١٨٤ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكـذا ، الباقلاني : الانصاف .

(٥) الباقلاني : الانصاف ، ص ١٨٨ ـ١٨٩ .

(٦) الباقلاني : الانصاف ، ص ١٨٩ .

الانسان الى الآلات في الأفعال أيضاً ، وقد عُلِمَ أنَّ من كمال العقل الفزع الى ذلك »[٧] .

ويرى القاضي أن « القول في سائر الحواس كالقول في العين ، لأنه إنما يُدْرِكُ بها متى حصَّل نفس الآلـة ، بحيث ليس بينه وبين المدركات ساتر ، ولا ما يجري مجراه ، وذلك نحو الادراك لمساً وذوقاً وشمّاً »[٨] .

لا شك أن دعـوى البـاقلاني التي نقدها العامري تذكرنا بالدعوى التي سيوردها الغزالي ـ في فترة لاحقة ـ في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، حيثُ يهاجم نظرية السببية ويردها إلى اقترانات عرضية غير فاعلة الا بالله[٩] . وينبغي أن نضيف نقدَ العامريِّ إلى الانتقادات العنيفة التي وجهها يحيى بن عدي لانكار الاشعرية القدرة الذاتية للانسان[١٠]، كي نتعرف ـ من خلال هذه الانتقادات ـ إلى ردود الفعل الأولى على المذهب الأشعري .

رابعاً ـ الكيفيات التي يتم الادراك بواسطتها :

يتم إدراك الأجسام من خلال اللون حتى « أن الهـواء والـريح لو تلبسـا باللون لأدركتهمـا العـين حسب إدراكهـا لكـافـة الأجـرام المبصَرة » . واللون ، فيمـا يقـول العامري ، « إحدى الكيفيات الجسمانية » . ومن هنا صار الجسم « مدركاً بتوسط اللون والجسم » . ويضيف الفيلسوف اليه ست كيفيات أخرى هي : « العِظَمُ ، والشكل ، والعدد ، والمسافة ، وهيئة السكون والحركة ، والجوهر الحاصل لهذه المعاني كلِّها » .

والمعاني السابقة ليست على مرتبة واحدة بالنسبة إلى البصر ، فمنها ما يدرك بذاته مباشرة ، كاللون ـ وهو وحده « مدرك إدراكاً أولياً » ـ والعِظَم ، والشكل ، والهيئة ؛ ومنها ما يدرك بطريقـة غير مبـاشرة ، كالعدد ، والجوهر ، والمسافة . وهذه الثلاثة مدركة ، بالاضافة إلى العِظَم ، والشكل ، والهيئة ، « بالقصد الثاني » . بدليل « أنه لم يمتنع أن توجد مدركة باحدى الحواس الأخر ، كاللمس مثلاً » . فاللون غير مفتقر إلى شيء من المعاني الأخر ليصير مرئياً بمعونته وأما المعاني الستة البواقي فليست مستغنية عن ذات اللون في أن تصير مرئية .

---

(٧) القاضي عبد الجبار المعتزلي : المغني ، ج ٤ ، ص ٥٦ .

(٨) القاضي عبد الجبار المعتزلي : المغني ، ج ٤ ، ص ٦٧ .

(٩) الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، المكتبة الشرقية ، ط ٢ ، ١٩٦٢ ، بيروت ، ص ١٩٥ وما بعدها .

(١٠) د. سحبان خليفات : مقالات يحيى بن عدي الفلسفية ، الرسالة الثامنة عشرة ، ص ٣٠٣-٣١٣ .

خامساً ـ ماهية اللــون :

اللون « هو المعنى الأوَّليُّ والسبب الذاتيُّ في جعل الشيء معلناً للأعين » . ومع ذلك فان ذاته تخفي معرفتها على العقول . مما يحملنا على محاولة « تعرُّف مائيته ، والبحث عن حقيقته » . إنَّ من الخطأ ـ فيما يقول العامري ـ أن تُحَدَّدَ ماهية اللون بالأوصاف الاضافية ، كقولنا إنه « المدرك بحاسة البصر لذاته إدراكاً أوَّليّاً » ، بل ينبغي أن يتم تحديد الماهية من خلال التعريف بالحدّ بذكر المعاني الذاتية .

وهنـا يقسِّم الفيلسوف الأجسام « إلى أقسام أربعة وهي : الـمُشِفَّةُ ، والمضيئة ، والبرَّاقة ، والكَدِرَةُ . فـ« الـمُشفَّةُ ينفذ منها الضوء وتصير مُدَرَكَةً بالبصر . والمضيئة تجعلُ الأجسام « الـمُشِفَّةَ بالقوة مشفَّةً بالفعل » بواسطة الأنوار الصادرة عنها . والأجسام البرَّاقةُ يجعلُها لمعانُها « مرئيةً في الظلام المطبق » . أما الأجسام الكدرة التي ينفذ منها الضوء ، ولا ينعكس عنها ، فانها « تصير مرئية عند حصولها في الضوء » . وإذا كان اللون مدركاً أوَّليّاً بذاته ، والأجسام تدرك به ، فهو « شعاع جسمٍ غيرِ مستشف » . و « اللون يفتقر إلى الجسم لا لأن يحصل مرئياً بل لأن يحصل موجوداً » .

سادساً ـ أداة الرؤيــة :

ينتقل العامري بعد تحليله « المبصرات » ، وكيفية إدراكها ، إلى الحديث عن « أداة الرؤية » ، فيقول : « إنَّ الآلة الأوَّلية لاصابة الرؤية هو جوهر العين ، وإنَّ تركيبها يجب أن يكون محصَّلاً على أتم ما يصلح لتحصيل هذا الغرض » . ومن هنا يعرض لشروط تشريح العين مبيِّناً تفرعات العصب البصري ومنافذه في الجمجمة . ويصف خصائص هذا العصب ، وعلة تجويفـه وظيفيــاً . كما يتحـدث عن الشبكية ، وتكـوينهـا ، والرطوبة الزجاجية ، والجليدية ؛ فيقول عن الأخيرة : إنها « غير مستحكمة الاستدارة » ، وإن الادراك يتم بها وحدها . « والحكمة في عرضها أن السطح تكون ملاقاته المحسوس بأجزاء أكثر من ملاقاة الكرى » . ويعرض للعِنَبيَّةِ ، وعلة اختلاف ألوان العين ، وأشكالها ، نحو الحول والقبل ؛ مما هو مستمد بطبيعة الحال من كتب الطب كما سنتبينَّ ذلك عند دراستنا مصادرَ الرسالة .

سابعاً ـ عملية الإبصار :

يبحث العامري ، في الجزء الأخير من الرسالة ، كيفية الإدراك ، فيرى « أنَّ بين القوة الحساسة التي هي حالَّة بالجسم وبين المحسوس اتصالٌ متوسط . ومهما انقطعت مادة الضوء من الجوهر المشرق انقطعت مادة الروح عن مقدمة الدماغ ؛ فان العين وإنْ كانت صحيحة لم يثبت لها فعل الرؤية أصلاً وذلك لعدم الاتصال بين الرائي والمرئي » .

ويضع للرؤية ثلاثة شروط ضرورية هي : « الوضع على المحاذاة » ، و« البعد على الاعتدال » ، و« العضو الصحيح » . ويبينُ أنَّ الجسم المشفَّ يصير مجلواً بالأضواء ؛ أما الجسم ذو الضوء الذاتي فان « شبحه » يدافع الأضواء الأخرى من حوله ؛ كما أن تأدية الأجسام للألوان لا تكون بالانفعال بها بل بتأديتها . وأخيراً فان «الجوهر المستشف لن يتم له الاشفاف الا بأن يسطع الضوء عليه » .

وهنا يعرض لآلية الرؤية من الناحية الفيزيائية معتمداً على نظريات الفلاسفة والفلكيين اليونان ، فيقول : « إن حكماء المهندسين مثل إقليدس ، وبطليموس ، وأتباعهما ، زعموا أن اتصالهما (أي العين والـمُبْصَر) لن يكون الا بخروج الضوء من الجزء المُحِسِّ وانتهائه إلى اللون المحسوس . وأَن امتداده يكون ذا شكل مخروط[11] . ينفذ في الهواء المشفِّ إلى أن يعوقه الجسم الملوَّن ، ويمنعه من النفاذ فيه . وتنعقد صورة اللون في طرفه فينكس عند ذلك منعكساً إلى ينبوعه الذي سطع منه ؛ فيصير به اللون متجلياً مرئياً . فاذاً الاتصال عند هذه الفرقة إنما يحدث بسريان الضوء من الرائي نحو المرئي[12] ، وإليه يذهب جالينوس وأتباعُهُ من الأطباء .

وأما الموصوفون بعلم الفلسفة وهم مثل أرسطوطاليس ، والاسكندر ، وثامسطيوس ، وغيرهم ، فانهم جعلوا إدراك البصر للمُبْصَرِ على مثال ما عقل من الحال في المحسوسات الأخر » ، أي بانتقال موضوع البصر من المبصَر إلى الرائي . وواضح من استعمال العامري

---

(11) ليس الشعاع الخارج من العين إلى الجسم الـمُبْصَرِ عند هذه الفرقة ضوءاً ، كما نفهمه نحن اليوم ، بل هو « نظير ما يسميه علماء الأحياء في الحشرات « قرون استشعار . . . » . انظر د. مصطفى نظيف : محاضرات ابن الهيثم التذكارية ، مطبعة فتح الله الياس نوري وأولاده ، القاهرة ، ١٩٣٩ ، ص ٣٨ .

(12) انظر في رأي هذه الفرقة كتاب أبي الحسن كمال الدين الفارسيٌ (ح ٦٦٠ هـ ـ بعد ٧١٦ هـ) : تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر ، ج ١ ، تحقيق مصطفى حجازي ، مراجعة د. محمود مختار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٥٤ ـ ٥٥ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا : الفارسي : تنقيح المناظر .

كلمة « زعموا » ، في وصف رأي اقليدس وبطليموس ، أنه لا يميل إلى الأخذ به بل يميل إلى رأي الفلاسفة .

مصادر رسالة «القول في الأبصار والمبصر» ومكانتها في تاريخ علم البصريات في الاسلام :

سنحاول الآن أن نكشف عن مصادر هذه الرسالة ، ونتبيّن مكانتها في تاريخ علم البصريات في الاسلام ، من خلال مقارنة الأفكار والنظريات ، التي وردت فيها ، مع ما انتهى إليه ابن الهيثم وأبو الحسن الفارسي . لقد أشار العامري نفسه في الرسالة إلى بعض مصادره ، فذكر أرسطوطاليس ، والاسكندر الأفروديسي ، وثامسطيوس ، وجالينوس ، وأتباعه . وينبغي أن نفسر كلمة « الأتباع » هنا باعتبارها إشارة إلى حنين بن اسحق ، وأبي بكر الرازي ، وأبي الحسن أحمد بن محمد الطبري ؛ فقد نقل عن هؤلاء ، في رسالته ، نقولا تسمح باعتبار لفظ « الأتباع » إشارة صريحة إليهم .

أولاً ـ علم البصريات في الفلسفة اليونانية :

حاول الفلاسفة اليونانيون تفسير كيفية الإبصار بطرق ساذجة ، مختلفة ، لا ترقى إلى مستوى النظريات . ولعل أكثر ما يميّز هذه المحاولات أنها تتصور (الإبصار) على نحو (اللمس) . أعني أن العين تمارس وظيفتها على نحو ما يمارس اللمس وظيفته ، أي من خلال التّماس بين الحاسة والمحسوس .

لقد ذهب فيثاغورس (في القرن السادس قبل الميلاد) إلى انطلاق «ذرات أو دقائق»، من الجسم إلى البصر ، وتحدث الرؤية بملامستها للعين[١٣]. أما أفلاطون (٤٢٧ق.م ـ ٣٤٧ ق.م) فقد ابتعد عن هذا الاتجاه الذي كان من الممكن الوصول من خلاله إلى نتائج ذات قيمة . فبدلاً من التسليم بأن الرؤية تتم من خلال انطلاق شيءٍ ما من الـمُبْصَرِ إلى البصر نراه يقول في (طيماوس) إنه يصدر عن العين ـ خلال النهار ـ وبصورةٍ مستمرة ، نور أو « نار إلهيّة » ، على حدِّ تعبيره ، مماثلة للنور المنبعث عن الأجسام المضيئة بذاتها . فإذا تلاقى النوران، واتصلا ببعضهما، اتحدا، وكوّنا شعاعاً تتم به الرؤية . أما في الليل فان

(١٣) زهير الكتبي : الحسن بن الهيثم ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٢ ، ص ٩١ . وانظر أيضاً ، مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية ، مطبعة فوزي ، القاهرة ، ١٩٤٢ ، ص ٥١ . وسيشار لهذا المرجع فيما بعد هكذا ، مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم .

«النار الالهيَّة» المنطلقة من العين لا تلتقي بالنور المنبعث من الأجسام فلا يتكوَّن «الشعاع»، ويستحيل، بالتالي، إدراك الأجسام[14].

رفض أرسطو (٣٨٤ق. م - ٣٢٢ق. م) الاتجاهين السابقين ، وقال : إن بين العين والجسم المرئي جسم مشفٌّ ، متوسط بينهما ، هو « البلوسيد Pellucid » . وتتم الرؤية من خلال تأثر هذا المشف بالضوء[15]. على أن العودة إلى « الاتجاه الصحيح » نسبياً قد تمت بعد ذلك على يد أبيقور (٣٤١ق.م - ٢٧٠ ق.م) الذي قال بأن لكلِّ جسمٍ « شبحاً أو صورة » ينفصل عنه باستمرار ؛ فاذا وردت هذه « الصورة » إلى العين حصلت الرؤية .

وفي فترة لاحقة أعاد الرواقيون بعث نظرية أفلاطون في الرؤية ، بمعنى من المعاني ، حيث قرروا أنها تتمُّ نتيجة تماسٍ ماديٍّ ، واتصالٍ فعليٍّ للعين بالجسم المُبْصَر . ويتمثل هذا التماس في خروج « شعاع » من العين له هيئة مخروط ، قاعدته عند الجسم المبصر ، ورأسه عند العين[16]. واشتهر الرواقيون بهذه النظرية ، في الأوساط العلمية والفلسفية ، حتى سمُّوا بـ« أصحاب الشعاع » . وقد انتقل مذهبهم إلى العالم الاسلامي فكان من أقوى المعوِّقات التي أخَّرت ظهور علم البصريات على يد ابن الهيثم ؛ ولقي قبولاً واسعاً عند هشام ابن الحكم أبرز المفكرين المتأثرين بالرواقية ، فقد ذهب إلى « أنَّ الله عزَّ وجلَّ إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه والذاهب في عمق الأرض . وقال : لولا مماسة شعاعه لما وراء الأجسام الساترة لما رأى ما وراءها ولا علمها »[17] .

وفي الوقت الذي فسَّرت فيه معظم المدارس الفلسفية عملية الرؤيــة بورود « شيء ما » من الجسم إلى العين كان علماء الرياضيات في مدرسة الاسكندرية يتجهون بالبحث

---

(١٤) Plato: **Timaeus**, the English translation, William Heinemann Ltd., Harvard University Press, 1961, pp. 101-107.

وهذا الشعاع هو الذي سماه الأفلاطونيون في الاسلام بـ« الروح الباصر » .

(١٥) Aristotle: «**On the Soul**», translated into English by W. S.Hatts, edited by T.E. page, William Heinemann Ltd., Harvard University Press, 1957, pp. 103-107. See also: «**On Sense and Sensible Objects**», «II», pp.219-235.

(١٦) DeLacy (P.H.): «Epicureanism», in, **the New Encyclopaedia, Britannica** Vol.6, p. 912, 15th. edition, 1975 374. See also, Paul Edwards (ed.), **The Encyclopaedia of philosophy**, Vol.3, article «Epicurus», p.4, the Macmillan Company and the Free Press, New York, London, 1967.

(١٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٦٦ - ٦٧ .

اتجاهاً آخر ، مختلفاً . ولعلَّ من أبرز هؤلاء إقليدس (٣٢٣ق . م - ٢٨٥ق . م) وكلوديوس بطليموس (ت . ح ١٨٦م) الذي بعث هذا الاتجاه من جديد ، بعد حوالي أربعة قرون .

أمـا إقليدس فَيُعَدُّ من أبرز علماء مدرسة الاسكندرية و « أوَّل من درس موضوع الابصار » ، في كتابه « اختلاف المناظر »[١٨] ، حيث درس تأثير البعد عن العين في مقدار الـمُدْرَكِ من الجسم ، ولونه ، وبيَّن كيفية الرؤية ، وأخطاءها . مثلما عرض في المقالتين الثالثة والرابعة لظاهرة « الانعكاس » ؛ ودرس « الانعطاف » في المقالة الخامسة .

أما بطليموس فوضع « كتاب المناظر »[١٩] وتناول فيه الموضوعات التي تناولها إقليدس من قبل . ويُعَدُّ المؤلِّفان من أبرز العلماء الذي أثَّروا في علم البصريات ، والفلك ، عند المسلمين ، بعد أن نقلت مؤلفاتها إلى العربية[٢٠] ، وتناولها الكثيرون بالشرح والتعليق .

ثانياً - علم البصريات في الاسلام :

عرف المسلمون آراء الفلاسفة والعلماء السابقين في البصريات ، وأطلقوا على الفريق الأخير اسم « أصحاب التعاليم » . لقد عرفوا آراء فيثاغورس في الرؤية ، كما نقل يحيى بن البطريق محاورة « طيماوس » إلى العربية . وربما يكون حنين بن اسحق قد نقل هذا الكتاب إلى العربية أو أصلحه ؛ كما قام يحيى بن عدي باصلاح ترجمةٍ ما له[٢١] . أما آراء أبيقور والرواقية فقد وصلتهم عبر طرق متعددة من أبرزها كتاب فلوطرخس « الآراء الطبيعية » .

لقـد انعكسـت نظريات الفـلاسفـة اليونانيين في البصريات في رسائل أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، الذي كتب عدَّة رسائل في هذا الموضوع ، من بينها « رسالة في الشعـاعات » ، و « رسالة في اصلاح المقالة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من كتاب إقليدس » ، و « رسالة في المناظر الفلكية » ، و « رسالة في صناعة بطليموس الفلكية » ، و « رسالة في مائية الفلك واللون اللازم اللازوردي المحسوس من جهة السماء » ، و « رسالة في مائية الجرم الحاصل بطباعه للألوان من العناصر الأربعة[٢٢] » ، وغيرها .

---

(١٨) مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم، ج١ ، ص ٥٨.

(١٩) صاعد الأندلسي (أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد) : كتاب طبقات الأمم ، تحقيق لويس شيخو ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٢ ، ص ٢٩ .

(٢٠) انظر في هذا مقدمة الدكتور عبدالرحمن بدوي لبحثه ;"Fontes Graecae (sic) doctrinarum Politicarum Islamicarum"
وانظر أيضاً ، مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم، ج١ ، ص٥٩، ٦٣-٦٤.

(٢١) ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٠٦-٣٠٧ .

(٢٢) ابن النديم : الفهرست، ص ٣١٧-٣١٨.

واهتمَّ أبـو بكـر الـرازي بمـوضـوع الأبصار ، فدرسه من الناحيتين ، الفيزيائية والطبِّيَّة ؛ ووضع « كتاب كيفيَّات الإبصار[٢٣]»، و « كتاب هيئة العين » ، و « رسالة في العلَّة التي من أجلها تضيق النواظـر في النور وتتَّسع في الظلمة »[٢٤]، إضافة إلى ما ورد في « الحاوي » من معلومات تتصل بتشريح العين ، ووظيفة كلِّ جزء منها .

وينبغي أن نلفت النظر أيضاً إلى ما احتوت عليه كتب الأطباء السابقين للرازي ـ مثل حنين بن اسحق ، وقسطا بن لوقا ـ واللاحقين عليهما مثل ابن سينا ، من معلومات عن العين ، والرؤية . كما ينبغي أن لا يفوتنا التذكير بأن علم البصريات قد بلغ ذروته ، في الاسلام ، على يد ابن الهيثم في كتابه « المناظر » . ومن الفلاسفة الذين اهتموا بهذا الموضوع ، في الفترة التي شهدت ظهور ابن الهيثم ، أبو الحسن العامري . إنَّ علينا أن نشير أيضاً إلى الشارح الأكبر لنظريات ابن الهيثم ، أبي الحسن كمال الدين الفارسي ، صاحب كتاب « تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر » ، فبه بلغ هذا العلم أقصى حدوده في الاسلام ؛ وتعينَّ على أوروبا أن تواصل البحث ، في الموضوع ، ابتداء من هذه الحدود ، وانطلاقاً من هذه الأبحاث .

ثالثاً ـ أبو الحسن العامري وعلم البصريات :

تتمثل أهمية أبي الحسن العامري ، في تاريخ علم البصريات ، في أن بحثه « القول في الأبصار والمبصر » ، قد زودنا بمعلوماتٍ عمَّا انتقل إلى المسلمين من النظريات اليونانية في البصريات ؛ وبصورةٍ عن أوضاع هذا العلم ، في القرن الرابع الهجري ، سواء عند الفلاسفة أم عند أصحاب التعاليم من علماء الفلك والرياضيات . ولما كان أبو الحسن معاصراً لابن الهيثم فان رسالته مفيدةٌ للغاية في مجال تحديد حجم ونوعية التجديدات التي أدخلها ابن الهيثم على هذا العلم ؛ فضلا عما لمعرفة آراء العامري في الموضوع من أهمية خاصة عند المهتمين بالوقوف على فلسفته ، وتحليلها .

ومن المرجَّح أن العامري قد اطلع على بعض مؤلفات إقليدس وبطليموس ، واستمد منها عرضه لآراء هذه المدرسة ، كما كان وقوفه على مؤلفات وشروح الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس أحد مصادر معرفته بآراء الفلاسفة في الإبصار . لقد عاش ابن الهيثم فترة

---

(٢٣) ابن النديم : الفهرست، ص ٣٥٧.

(٢٤) ابن النديم : الفهرست، ص ٣٥٨-٣٥٩.

الانتاج من حياته في مصر ، ومن غير المتوقع ـ في ضوء ما أوردته كتب التراجم عن الرجلين ـ أن يكونا قد التقيا ، فأخذ أحدهما عن الآخر . ومن ثم فان علينا أن نردَّ أي تشابهات في أقوالهما إلى نقلهما عن مصدر مشترك . وينبغي أن نتحول الآن إلى عرض آراء العامري في الأبصار ، وتحليلها ، وتبينُ مكانتها في تاريخ علم البصريات في الاسلام :

أولاً ـ المدركات بالبصر :

تحدث العامري عن ترتيب الكيفيات المدركة بالبصر ، ورأى أن الأجسام تدرك بتوسط اللون الذي هو مدرك أوَّليٌّ وأن هناك مدركات ثوان هي : « العِظَمُ ، والشكل ، والعدد ، والمسافة ، وهيئة السكون ، والحركة ، والجوهر الحاصل لهذه المعاني كلِّها » . ويرى أبو الحسن الفارسي « أن البصر ليس يُدْرِكُ من الـمُبْصَرِ ، بمجرد الحس ، الا الضوء واللون فقط . فأما باقي معانيه ، كشكله ، ووضعه ، وعِظَمِهِ ، وحركته ، وغيرها من المعاني ، فانما يدركها بقياسات وأمارات »[٢٥] إن بين الرجلين اختلافاً واتفاقاً . فابن الهيثم والفارسي يعدَّان الضوء شيئاً آخر غير اللون ، وكلاهما مُدْرَكٌ أوَّليٌّ ، واللون ليس مدركاً الا بواسطة الضوء الساقط عليه . أما العامري فيعدُّ اللون وحده مدركاً أوَّلياً بذاته ، أما الضوء فشرط في وجود اللون ، لا في إدراكه . إنَّ هذا الفارق هو على مستوى التحليل النظري وليس على مستوى الشروط الفعلية للرؤية . غير أن العامري قد اعتبر المعاني الجزئية المدركة بالبصر ستة ، بينما أوصلها الفارسي إلى اثنين وعشرين معنى[٢٦] .

ثانياً ـ ماهية اللون :

ذهب العامري إلى « أن اللون والضوء جنسهما جنس واحد » . وهو يتفق في هذا مع ما قرره ابن الهيثم من أن الضوء « له وجود قائم بذاته في الجسم الذي هو فيه ؛ وهو يصاحب الضوء ، وينتشر على استقامة واحدة ، كالضوء تماماً »[٢٧] . لقد ذهب ابن الهيثم إلى أبعد ـ وأعمق ـ مما ذهب إليه العامري ، إذ يبيِّن طريقة انتشار الضوء في خطوط مستقيمة . وهذه هي النظرية التي ظلت سائدة ، ومنسوبة إلى نيوتن ، حتى ظهرت النظرية الموجية .

وربما يكون ما ذهب إليه ابن حزم ، في اللون ، مستمداً من العامري ؛ ولكن هذا

(٢٥) الفارسي : تنقيح المناظر، ص ٢٠٩ ، وكذلك ص٢٥٩ .

(٢٦) الفارسي : تنقيح المناظر، ص ٢٧٠ .

(٢٧) الفارسي : تنقيح المناظر، ص١٥٥ .

الأمر ليس قطعياً، إذ يقوم على مجرد قرينة التشابه. يقول ابن حزم : « إنَّ اللون هو كلُّ ما يرى ، وكلُّ ما يرى هو لون »(٢٨).

ويغتنم العامـري مناسبة الحديث في « ماهيَّة اللون » فيهاجم نظرية الباقلاني ، ويقـول : « سمعت بعض المتـأخـرين يزعمـون أنَّ اللون لو كان مرئياً لالتحق بجملة المشـاهدات ، ولسقطت مناظرة النافين للأعراض حسب سقوط مناظرة السوفسطائية . وهذا منهم غلط عظيم . . [و] إنَّ الاستدلال بعمل من أعمال المتكلمين على إثبات معنى طبيعي أو هيئة لا يشاكل قوانين البرهان » .

وبيِّن من النص أنَّ العامري لا ينقد رأياً وقف عليه في كتاب ، بل هو ينقد رأياً سمعه بنفسه . وما دام أنَّ الباقلاني كان يعيش في بغداد ، فمن الواضح أنَّ الفيلسوف لم يسمع منه رأيه إلا أثناء الزيارة التي قام بها لهذه المدينة سنة ٣٦٤ هـ . وقد يعني هذا أنَّ الباقلاني كان أحد مناظري العامري في مجلس أبي الفتح بن العميد ، أو أنَّ الفيلسوف سعى بنفسه إلى مجلس الباقلاني وسمع رأيه .

ثالثاً ـ أداة الرؤية :

اعتمد العامري في وصفه تشريح العين ، وبيان وظائفها ، على كتب الأطبـاء . وتكشف الآراء ، التي رجَّحها في بعض المواضع على غيرها ، أنه وقف على كتابات جالينوس من القدماء ، وحنين بن اسحق ، والرازي ، والطبري ، من الاسلاميين .

لقد تأملنا مليَّاً وصف أبي الحسن الفارسي للعصب البصري ، من منبته من مقدم الدماغ إلى اتصاله بأجزاء العين المختلفة ، فوجدناه متطابقاً ، في معظم ألفاظه وعباراته ، مع ما أورده ابن سينا في « القانون »(٢٩). أما الوصف الذي أتى به العامري فمتسق مع ما ورد في كتاب « الحاوي » لأبي بكر الرازي . ومن المرجَّح أن يكون منقولاً منه لشدة التقارب في الألفاظ . ولعل وقوف الباحثين على كتاب أبي الحسن الطبري « المعالجات البقراطية » سيكشف حجم تأثر العامري به . ذلك أن الفيلسوف كان على صلة شخصية بالطبري في

---

(٢٨) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٥ ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، ابن حزم : الفصل .

(٢٩) ابن سينا (أبو علي الحسين بن علي) : القانون في الطب ، ج ١ ، مكتبة المثنى ، طبعة بالأوفست ، بغداد ، بلا تاريخ ، ص ٥٤ . وسيشار لهذا المصدر فيمـا بعد هكذا ، ابن سينا : القانون . وقـارن هذا النص مع ما أورده الفارسي في « تنقيح المناظر » ، ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

مدينة الريّ . إنَّ من الطبيعي على كلِّ حال ، الا يكون العامري المتوفى عام ٣٨١هـ قادراً على الافادة من « القانون » الذي ولد مؤلفه عام ٣٧٠هـ .

ويبدو ـ في ضوء التشابه الملاحظ بين العبارات أن الفارسي قد نقل عن المصدر الذي نقل عنه العامري . فالأخير يصف عصبتي الابصار عند انتهائهما إلى العين فيقول : إنه يعرض لهما « أن ينتسج طرفُ [كلٍّ منهما] فيصير شبيهاً بالشبكة . وتسميه أرباب الصناعة طبقة شبكية » . أما الفارسي فيقول في المقابل : إنَّ العصب البصري إذا انتهى إلى هذه الطبقة « يعرض هناك ، وينتسج ، ويصير شبيهاً بالشبكة »[٣٠] .

ويقول العامري : إنَّ طبقة الشبكية تحتوي « على رطوبة تشبه الزجاج الذائب . . . ومادة هذه الرطوبة هي الروح الجاري في تجويفي العصبتين » ، « من أصل الدماغ » . وهذا الروح جوهر نوري يَردُ ، من أصل الدماغ ، « على مقدار يفي بما يحتاج إليه في فعل الإبصار . والدليل على أن جريان الروح فيهما أنّا متى غمضنا إحدى العينين اتسعت حدقة العين المفتوحة لأنها تمتد بامتلائها من مادة إبصار صاحبتها » .

ويتطابق هـذا النص مع ما ذكـره الرازي في الحـاوي ، ونقله أبو الحسن الفارسي بنصه . يقول الأخير : « إنَّ الاستدلال على وجود الروح النورية بوجوه : أحدها أنَّا متى أغمضنـا إحدى العينين اتسعت ثقبة الحدقة الأخرى ، وإذا فتحناها رجعت إلى المقدار الأول . وذلك يدلُّ على أنه عند التغميض لا بد أن يَنْصَبَّ شيء إلى ما وراء الطبقة العنبيَّة ، ويمدَّها حتى يتسع الثقب . ولا يمكن أن يكون ذلك رطوبة غير نورانية ، والا وجب أن تضعف القوة الباصرة عند ذلك ، والأمر بالضدِّ ، فانها تقوى »[٣١] .

لقد أورد العامري ـ في حديثـه عن تركيب العين ـ وصفـاً للجليدية ، فقـال : إنها « غير مستحكمة الاستدارة ، بل فيها عرض قليل . . . والحكمة في عرضها أن السطح تكون ملاقاته للمحسوس بأجزاء أكثر من ملاقاة الكرى » . . . وفي وسعنا تبينُ مصدر هذا الوصف مما ذكره الفارسي . يقول هذا : « قال صاحب المعالجات : لقد أخطأ حنين بن اسحق في العبارة عن الجليدية ، فقال : إنها متفرطحة ، منبسطة قليلاً ، لتأخذ من أجزاء الـمُبْصَراتِ أكثر لأن الأشياء المنبسطة تلقى من الشيء الذي يواجهها أكثر مما يلقى الشيء الكري . وهذا محال لأن الشيء المنبسط يلقى الشيء الذي يواجهه بالسطح منه ؛ والمستدير

---

(٣٠) الفارسي : تنقيح المناظر ، ص ١٦٠ .

(٣١) الفارسي : تنقيح المناظر، ص ١٣٧ .

يلقى ما يواجهه بجميع الجهات مما يواجهه ، وبجوانبه »[٣٢] .

يبدو أن المصدر الذي أخذ عنه العامري قوله بتفرطح الجليدية وتعليله لهذا التفرطح هو مؤلفات حنين بن اسحق الطبية ؛ كما يتبين لنا من نقد الطبري لرأي حنين الذي حرص الفارسي على نقله . ومما يتصل بها سبق قول العامري : إنَّ الإدراك يتم بالجليديَّة وحدها . وقد كان هذا اعتقاداً شائعاً عند معاصريه ، ومن بينهم ابن الهيثم . وهذا أمر لا يتفق مع ما يقرره العلم في عصرنا .

رابعاً ـ عملية الإبصار :

يقـول العـامري : « إنَّ معدن القوة الحساسة في الحيوانات الشريفة هي مقاديم الأدمغة ، بدلالة أن الآفة المعترية لمقدم الدماغ تصير[مشكلةً تعطل] الاحساس ، ثم الأعصابَ ، الممتدة منه إلى الأعضاء الـمُعَدَّةِ ، التي تنزل منزلة الأداة المستعملة في تحصيل البعيد » . ومُقَدَّمُ الدماغ هو الجزء الحاس بالأشياء بطريق الروح النوري . ويتفق هذا مع ما ذكره الرازي[٣٣] ، والفارسي[٣٤] ، في الوقت نفسه .

وتتفق شروط الرؤية عند العامري مع نظائرها عند ابن الهيثم ، فهي عنده : الوضع على المحاذاة ، والبعد على الاعتدال ، والعضو الصحيح ، أي خلوُّ العين من الآفات . أما عند ابن الهيثم فأنْ يكون بين العين والجسم الـمُبْصَرِ « بُعْدٌ ما ، ويكون الـمُبْصَرُ مقابلاً للبصر . . . ويكون فيه ضوء ما . . . ويكون حجمه مقتدراً ، بالاضافة إلى قوة إحساس البصر ، ويكون الهواء الذي بينهما مُشِفّاً ، لا يتخلله شيء من الأجسام الكثيفة »[٣٥] . إنَّ شرط الضوء ، والعِظَم ، والاشفاف في الهواء ، أمور ذكرها العامري ، وسبق أن بيَّنّاها في عرضنا لمادة الرسالة ، مما يدل على تطابق الرأي والتحليل .

---

(٣٢) الفارسي : تنقيح المناظر، ص١٥٢-١٥٣ . وقد قدم الفارسي تعليلاً رياضياً لضرورة تفرطح الجليدية (ص١٥٤). والاشارة في النص هي لكتاب «المعالجات البقراطية» لأبي الحسن أحمد بن محمد الطبري (ت٣٦٦هـ).

(٣٣) يقول الرازي : « إذا كان الضرر عن الدماغ كان معه ضرر في التخييل أيضاً ، لأنه لا يجوز أن يكون مقدم الدماغ عليلا إلا والضرر واقع بالتخييل » . (أبو بكر محمد بن زكريا الرازي : الحاوي في الطب ، ج ٢ ، ط ٢ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ـ الدكن ، الهند ، ١٩٧٦ ، ص ١٧) .

(٣٤) يقول الفارسي : إنَّ « الاحساس الذي يحصل عند الجليدية يمتد في العصبة الجوفاء ويتادى إلى مقدَّم الدماغ ؛ وهناك يكون آخر الاحساس . والحاس الأخير الذي هو القوة النفسانية الحسَّاسة ـ وهو في مقدَّم الدماغ ـ هو المدرك للمحسوسات ، والبصر آلة له . وغاية البصر أن يقبل صور المبصرات ، ويؤديها اليه ، ثم هو يدركها » . (تنقيح المناظر ، ص ٢١١) .

(٣٥) الفارسي : تنقيح المناظر ، ص ٢٣٧ .

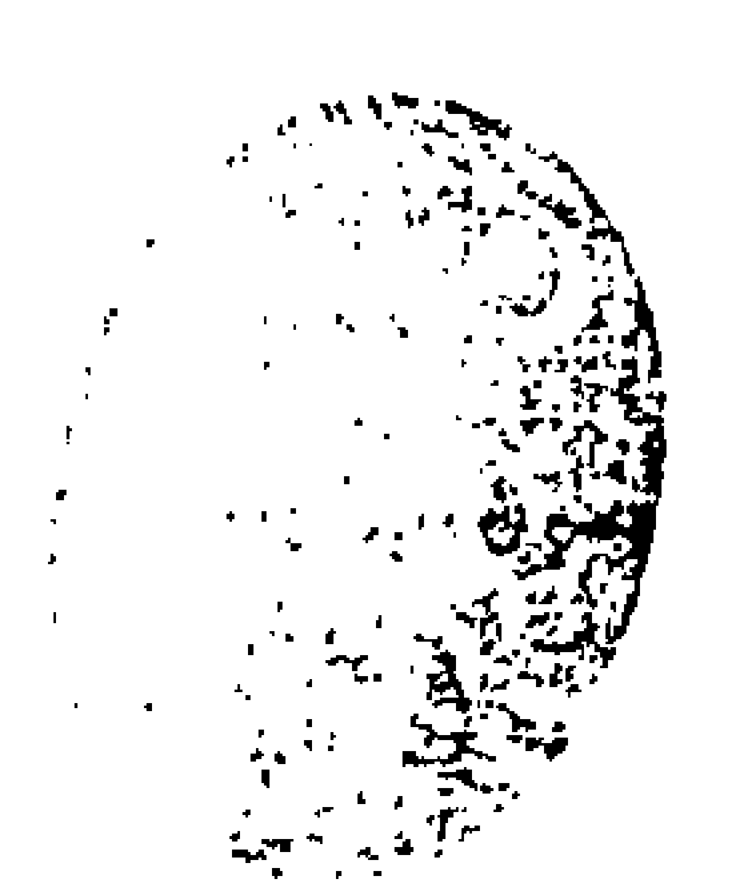
لقد سَلَّمَ العامري ، بصورة ضمنية ولكنها واضحة ، برأي أرسطو في تفسيره لعملية الرؤية . ويبدو لي - إذا صح هـذا الاستنتاج - أنه يعتقد بنظرية « البلوسيد Pellucid » ، التي سبق أن بيَّنّاها . فالبلوسيد أو الـمُشِفّ ، فيما يفهم من عبارة العامري ، هو الوسيط بين الـمُبْصَرات والعين، إذْ يجعل الـمُبْصَرات ساطعة فيما يقابلها «من مصقول الناظر»، أي العين . وعند هذه النقطة يتهاوى تفسير العامري إلى جانب تفسير ابن الهيثم الذي ما زال مقبولاً إلى اليوم ؛ وقوامه ورود الشعاع من الـمُبْصَرِ إلى البصر ، وفي الوقت نفسه يثبت العامري إخلاصه غير المحدود لمذهب أرسطو .

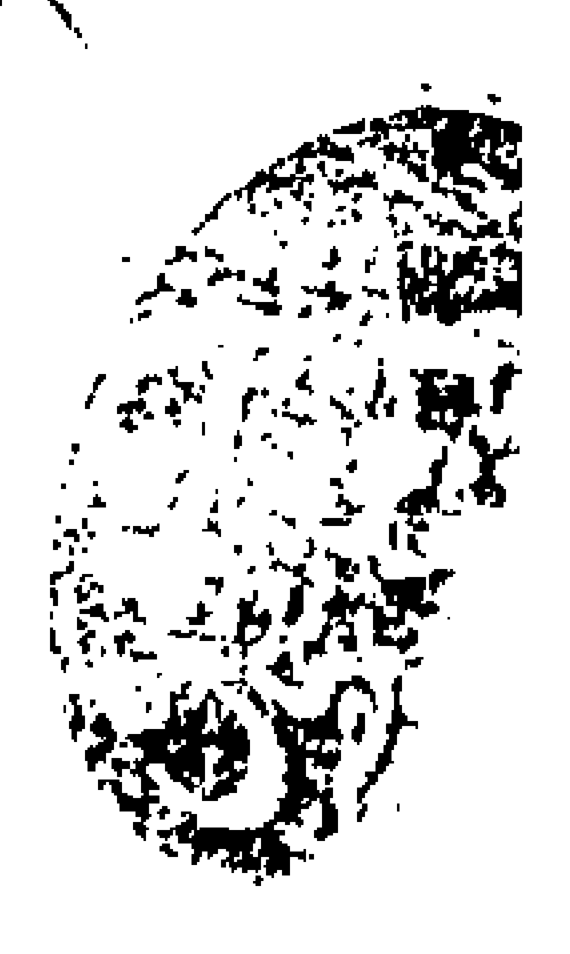
أنموذج من صفحات مخطوطة

القــول

في الأبصار والمبصر

قول في الأبصار والمبصر
لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري
تجاوز الله عنه والمسلمين
آمين





صفحة الغلاف من مخطوطة القول في الأبصار والمبصر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استرشادي وعليه توكلي
الحمد لله وحده وصلواته على نبيه محمد وآله بعده قال الشيخ
الحكيم ابو الحسن محمد بن يوسف العامري رحمه الله زينك الله ايها
الاخ الحميد بشرف الحكمة واتاح لك دوام الفضل والغبطة واهلك
لنعيم الدارين وسعادة الحالين وقد فهمت ونولك الله الرشاد والسداد
على ما حكيته من اهتمامك لتعرف ادراك حاسة البصر لمبصراته والتمييز
بين ما يتصل به من محسوساته وما استتر عنه من الحرص على تحققه
والوقوف على ماهيته وان يكون ذلك مقرونا بادلة واضحة ومؤيدا
بحجج لائحة وما قد رتبته من فاكهتك في شرحها ووصف مذاهب الحكما
فيها واحطت بذلك علما وحق للعاقل ان يصرف همته اليه ويجرد عنايته
له فانه باب متصل باصل من خواص اصول التوحيد وركن من معاظم
اركان الدين وهو ما اختلف المسلمون فيه من اثبات الرؤية لخالق
البرية وخصوصا عند النشأة الاخرة لذكر جبلتها الابدية ولو ان
المختلفين فيها والمرتابين في نفيها واثباتها صرفوا سعيهم الى ما التمسته
ونقضوا شغلهم على ما ابتغيته والتزموا البحث عن الابصار وماهيته
والاحساس وحقيقته لاضطرهم الحق الى ما يوافق الصواب منه
ولسلموا عن التحازب والتشنع في معناه واذا كانت العناية في تعرف
ما طالبتني به وسالتني عنه امرا يوجبه العقل الصريح
ويامر به الدين الصحيح فبالحري ان تكثر حمد الله على ما تيسر
لك وتبذل عليه من الجد في تحصيله والتشمر لتحقيقه ولا سيما
في هذا العصر المدبر الذي عظم الملوك فيه بغلبة من ينتصب
للسياسة قبل اوقات الرياسة ويتمنى ذوي الرفعة به
المكر والخديعة بل يمكن الطغام على ذوي الحكم والاحلام
وتوهمهم ان الملة الحنيفية مضادة لما جنح اليه اهل الحذق
والبصيرة من التفكر في ملكوت السموات والارض والتدبر
لصنوف ايات الله تعالى في الخلق وان من مال الى تعرف شيء من
اثار الحكمة او استعمل ادب الله سبحانه في حسن الروية فقد

الصفحة الاولى من المخطوط

نحو تدنيس بالخلاعة والعناد والتسمي بالزندقة والالحاد
كان الدين الحقيقي عندهم مقيدين بالسفه والغباوة وكانت
الهدي والرشد موكول بزعمهم الى النفاس والبلادة كل ذلك
جبل منه لاستصقاء الحق لطبنانه ولاستخلاص الصواب لفواته
ولعمري لئن هذه الطوايف قد بلغوا من عظيم ضررهم وظاهر
جهالتهم الى ان صيروا العلوم ستة لذا الرماه واصابة الحكم نغيمة
تقليد الروسا ونفروا الحقايق عار على ذوي الالباب والتوسع في
المعارف تنكباً عن الحق والصواب بل صيروا الافهام المزكية والافكار
القوية بل العقول الزكية والانفس الابية كلها حسرى مضيعة
وطرحى مسيبة بل صيروا الاسلام على شرفه وقوة اركانه عرضة
لطعن الطاعنين وهدفاً لثلب الملحدين واسهاجاتهم بالمرصاد
واليه ما لهم يوم الكثر والتناد وهو جل جلاله لا يصلح عمل المفسدين
ولا يهدي كيد الخائنين وبيده الحول والقوة ومنه التوفيق والعصمة
... ان طبقات العامة ليست تعرف
من اقسام البصر والروية الا ما استثبتته المقلة بقوتها وادركته
الحاسة بحيلتها ... خواص الحكما فانهم يضيفونه الى اقسام ان احدها
احد ... القسم الجسداني وهو ما تعرفه العامة وتشترك فيها
الحيوانات الحية ... روية العقول الصحيحة لحقايق
المعاني الكلية وبهذا القسم من التعريف فرق الكامل من الخليقة
ساير ما عداه من البرية ... روية الارواح المقدسة لكنه
مما استخرجها من الجواهر الروحانية وان اسعد الانسان بالرتبة
الحقيقية اذا كان مرشحاً للنبوة ... روية النفوس
لخطها بقوتها المتخيلة اما في النوم واما في اليقظة تارة
بالطبع وتارة بالصناعة واذا كان الابصار عند الحكما منقسماً
الى هذه الاقسام الاربعة ثم القسم العقلي منها قد سبق شرحه
في اخر ما اوردناه من تفسيرنا لكتاب البرهان القدسي
قد سبق شرحه ايضاً عندما نخوض في السموات من كتاب الارشاد

الصفحة الثانية من المخطوط

ليس في السمسمة دهن ولا في الزيتونة زيت والدليل عليه انهما
لو كسرتا لما انصب عنهما شيء من ذلك من غير ان الله تعالى عندما يجتنا
اياه يحدث الدهن والزيت فيهما من خارج ابداعاً
ان هذه واشكالها هي من الدعاوي الشنيعة باسرها ما حذ
مع الطبيعة يحتج بها الفرقة السوفسطائية بل يستخرج بها الطعن
على الملة الحنيفية فان العاقل منا ليس يحتاج الى فضل قوة في
التمييز ليتضح له ان المثاقيل المستعملة في الموازين المعتدلة قد
اعدت لجواهرها لا لثقل المحصل فيها يتحرك بالتناسب نحو
السفل بالطبع وان جوهر النار ان لم يكن مستعداً للاحتراق
وللانضاج او للاضاءة او للاسخان لكانت الفائدة لوجودها
مجهولة ولكانت اثار الحكمة عنها منتفية والذي حمل هذه الفرقة
المختلفة على ارتكاب هذه الاقوال المخترعة وحثهم على التمادي فيها
والتكلف للذب عنها هو عجزهم عن الروية في واحد واحد من المعاني
الطبيعية وضعفهم عن التفكر في جبلته والتعرف بخصائص
قواه والوقوف على مواقع الحاجة للعالمين اليه ولو انهم علموا
قصور افهامهم عنها بادروا الى الاستعانة بافهام غيرهم
لتصريح الحق عن محضه والتصحيح المنهاج على صدقه لكن الرد بالمناداة
وجد وذا اخف عليهم من التذلل بالمحاباة والزراية على ذوي
الالباب فنبذوها اقرب اليهم من الانقياد للاصحاب فاقلعوا عن جحد
المعاني كلها وطووا كشحهم دون التحقق لها والله تعالى يوفقنا
لليمن في الاقوال واصح الاعمال واحمد الافعال انه المعين في كل حال
ثم يرجع بنا الكلام الى ذكر اصناف المدركات بحاسة البصر فنقول
هنا نشك ان دونا عند الكتابة مع احدى الصناعات المشهورة
لها بالفضل عند العقلاء وانها في الحقيقة حاكية للاصوات المميزة
التي يستعان بها على الايضاح عن الضمير وان ثمرتها هي ان يحمل القول
الملفوظ به ذا ثبات على الازمنة وان الابصار قد تحقق الاسماع
في استثباتها والتمييز فاشكال حروفها لا تتفرق بين ما يجمعها

فاتدوا

الشعاب

الصفحة السابعة من المخطوط

ان الصحيح من المذهبين هو هذا دون الاول ان الذي هو في اقرب
القرب منا والذي هو في ابعد البعد عنا يريان جميعا في المرة الواحدة
ثم المتأخرون من اهل هذه الصناعة افترقوا فرقتين فزعمت احدهما
ان المفرقة بين الالوان متعلق بالرطوبة الجليدية من العينين
وان الدماغ خادم لها على طريق الامداد وزعمت الاخرى انها
تتعلق بالجوف الذي هو منبت العصبتين من الدماغ وان
الرطوبة الجليدية كالآلة لها الاولى ولكل واحدة من هذه
الفرق مأخذ والحجج قوية ثم الكلام بعد هذه الجملة يتعلق بالمباحث
الجزئية كالتعرف لان جرم الشمس وبعض النجوم لم يريان
عند الطلوع وعند الغروب اعظم منهما وهما في كبد السماء
وان المرآة المقعرة لم ترى الوجه اعظم من مقداره والمنبه
بالضد من ذلك وان شكل الوجه لم ير منكوسا في الحمرة وممدودا
في صفحة السيف وان السمك لم يرى في الماء اعظم منه في الهواء
وان ارباب الهندسة تتجرد والتبيين لها وانصفوا في ذكر
عللها وبهذا المقدار من الكلام كفاية لذلك الاخ الحميد وحسن
[illegible] من الفهم الذكي والعناية البالغة على ما اوتيته ولولا
ما يحن بالذات منه فتنة الخاصة وزعما في العامة وما اشرب
به قلوب ذهابهم من البغض للحكمة والتعصب على اهل
البصيرة لاوجبنا على انفسنا ان نصل بهذا البيان ونسأل
الله العصمة وبالحول والقوة ونرغب اليه في تأييد هذا
السلطان الذي هو زينة الشرق والغرب وادامة له الهيبة
في قلوب الاشرار والمودة في قلوب الاخيار بمنه وكرمه آمين
تم القول في الابصار والمبصر بحمد الله وعونه وحسن توفيقه
[illegible] على يد كاتبه [illegible] العبد الراجي [illegible] الفقير [illegible]
[illegible] مصطفى [illegible]
ولوالديه ولجميع المسلمين ولمن قال آمين
[illegible]

الصفحة الأخيرة من المخطوط

نص رسالة
القول في الأبصار والمبصر
لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري

/ بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه اعتضادي وعليه توكلي[1] ظ/ ١

المقدمـــة :

زيَّنك الله أيهـا الأخ الحميد بشرف الحكمة ، وأتاح لك دوام الفضـل والغبطة ، وأهَّلك لنعيم الدراين ، وسعادة المحلَّين . وقفتُ ـ وفَّقكَ الله للرشاد[2] والسداد ـ على ما حكيتَه من اهتمامك لتعرُّف إدراك حاسة البصر لـمُبْصَراتِه ، والتمييز بين ما يتصل به من محسوساته ، وما استدعيتَه من الحرص على تحقيقه[3] ، والوقوف على[4] بيِّنَتِه ، وأن يكون ذلك مقروناً بأدلة واضحة ، ومؤيداً بحجج لائحـة ، وما قدرَّتَهُ من وفـائي[5] لك في شرحها ، ووصـف مذاهب الحكمـاء فيها ، وأحطتُ[6] بذلك علماً . وحقٌّ للعاقل أن يصرف همَّته إليه ، ويُجَرِّدَ عنايته له ، فانـه بابٌ متصلٌ بأصلٍ من خواص أصول التوحيد ، وركنٍ من معاظم أركـان الـدين ؛ وهـو ما اختلف المسلمـون فيه من إثبات الرؤيةِ لخالق البرية وخصوصـاً عند النشأة الآخرة لدى جبلَّتها الأبدية . ولو أنَّ المختلفين فيها ، والمرتابين في نفيها وإثباتها ، صرفوا سعيهم إلى ما التمستَه ، ووقفوا[7] شغلهم على ما ابتغيتَـه ، والتـزمـوا البحث عن الإبصار ومائيَّته[8] ، والاحساس وحقيقته ، لاضطرهـم الحـقُّ إلى ما يوافق الصواب منه ، ولَسَلِموا عـن التحازب والشحناء في معنـاه[9] .

---

(١) أورد الناسخ بعد هذا الموضع قوله : «الحمد لله وحده ، وصلاته على نبيه محمد ، وآله بعده . قال الشيخ الحكيم أبو الحسين محمد بن يوسف العامري ، رحمه الله» .

(٢) ص : الرشاد .

(٣) ص : تحققه .

(٤) + مـا .

(٥) ص : وفاي .

(٦) ص : واحتطت .

(٧) ص : ونقضوا .

(٨) ص : وما بينه .

(٩) لاحظ الارتباط بين هذا النص وبين قول القاضي عبد الجبار المعتزلي : « ذهب بعض من لا علم له بهذا الشأن من المتأخرين إلى أنَّ كلَّ موجود يصح أن نراه ؛ وأنَّ صحة الرؤية موقوفةٌ على وجود المرئي فقط . وزعم أن سائر ما لا نراه من الموجودات الآن إنما لا نراه لأن الله تعالى لم يخلق في عيننا رؤيته ، أو خلق في عيننا آفة مانعة من رؤيته » . (المغني ، ج ٤ ، ص ٨٥) . ويقول أيضاً : « إنَّ غرض هذا القائل بقوله إنَّ كلَّ موجود يصح أن يُرى إثباتُ كون القديم تعالى مرئياً » . (المغني ، ج ٤ ، ص ٨٨) . ويتحقق لدينا أنَّ الشخص الذي يهاجمه العامريُّ هو المتكلم الباقلاني بمعرفتنا ما ذهب اليه الأخير حين قال ، مثل بقية الأشاعرة ، إنَّ الله يُرَى في الآخرة بدليل « أنه تعالى موجود ، والموجود لا يستحيل رؤيته ، وإنما يستحيل رؤية المعدوم » . (الباقلاني : الانصاف ، ص ١٨١) .

وإذا كانت العناية في تعرُّف ما طالبتَني به ، وسألتني عنه ، أمراً يوجبه العقلُ الصريح ، ويأمرُ به الدينُ الصحيح ، فبالحريِّ أن تُكثِرَ حمدَ اللهِ على ما قيَّضكَ له ، ونبَّهَكَ عليه ، من الجدِّ في تحصيله ، والتشمر لتحقيقه . ولا سيما في هذا العصر المدبر الذي عَظُمَ البلوى فيه بغلبة من يتصدى للسياسةِ قبل أوقات الرئاسة ، ويتمنى ذرى الرفعة بقوى المكر والخدعة ؛ بل يُمَكِّنُ لأغبى[10] الطغام على ذوي الحكم والأحلام ، ويوهمهم[11] أنَّ الملةَ الحنيفيةَ مضادةٌ لما جنح إليه أهل الحذق والبصيرة ، من التفكر في ملكوت السموات والأرض ، والتدبر لصنوف آيات الله تعالى في الخلق ؛ وأنَّ مَنْ مالَ إلى تعرُّفِ شيءٍ من آثار الحكمة ، أو استعمل أدبَ الله سبحانه في حسن الرويَّة[12] ، فقد / ، تدنَّس بالخلاعة والعناد ، واتسم بالزندقة والالحاد . كأن الدين الحقيقي عندهم مقترنٌ بالسَّفَهِ والغباوة ، وكأنَّ الهدى والرشد موكول ، بزعمهم ، إلى التعامس[13] والبلادة ؛ كلُّ ذلك حيلٌ منه لاستصفاء الحق لطبقاته ، ولاستخلاص الصواب لغواتِه[14] .

و/ ٢

ولعمري إنَّ هذه الطوائف قد بلغوا من عظيم ضررهم وظاهر آفاتهم إلى أن صيَّروا العلومَ سُبَّةً لدى[15] الدهماء ، وإصابةَ الحكم نقيصةً عند الرؤساء ، وتَعَرُّفَ الحقائق عاراً على ذوي الألباب ، والتوسعَ في المعارف تنكُّباً عن الحق والصواب ؛ بل صيَّروا الأفهام الذكيَّة ، والأفكارَ القويَّة ، والعقول الزكيَّة ، والأنفسَ الأبيَّة ، كلَّها حسرى مُضَيَّعةً ، وطرحى مشنيَّةً[16] ، بل صيَّروا الاسلام ـ على شرفه وقوة أركانه ـ عرضةً لطعن الطاعنين ، وهدفاً لثلب الملحدين . والله لجماعتهم بالمرصاد ، وإليه مآلهم[17] يوم أكثروا التناد . وهو جلَّ جلاله لا يُصْلِحُ عملَ المفسدين ، ولا يهدي كيد الخائنين . وبيده الحول والقوة ، ومنه التوفيق والعصمـــة .

---

(١٠) ص : في اغبى .
(١١) ص : وتوهمهم .
(١٢) ص : الرؤية .
(١٣) ص : التغامس .
(١٤) ص : لغواته .
(١٥) ص : سنَّة لد .
(١٦) ص : مسبيئة .
(١٧) ص : ماءلهم .

القول في أقسام البصر :

إنَّ طبقات العامة ليست تعرف من أقسام البصر والرؤية الا ما استثبتَهُ المقلة بقوتها ، وأدركتهُ الحاسة بجبلَّتها . وأما خواص الحكماء فانهّم يضيفونه إلى أقسام أربعة :

أحدها القسم الجسداني ، وهو ما تعرفه العامة ، وتشترك فيه[18] الحيوانات الجمَّة . والثاني رؤية العقول الصحيحة لحقائق المعاني الكلية . وبهذا القسم من البصر[19] يفرق الكاملُ من الخليقة سائرَ ما عداه من البريَّة .

والثالث رؤية الأرواح المقدسة لِكُنْهِ ما استخرج[20] من الجواهر الروحانية ، وأن يسود الانسان بالرتبة الرفيعة إذا كان مرشحاً للنبوة . والرابع رؤية النفوس الناطقة بفضل قواها المتخيِّلة ؛ إما في النوم وإما في اليقظة ؛ تارة بالطبع وتارة بالصناعة .

وإذا كان الإبصار ـ عند الحكماء ـ مفتنًّا إلى هذه الأقسام الأربعة ، ثم القسم العقلي منها قد سبق شرحه في آخر ما أوردناه من **تفسيرنا لكتاب البرهان** ، [والقسم] القدسي قد سبق شرحه أيضاً عند القول في النبوَّات من **كتاب الارشاد** / **لتصحيح الاعتقاد** ، والقسم الوهمي قد سبق شرحه في المقالة الرابعة من كتابنا **في النسك العقلي والتصوف الملِّي** ، فلم يتبق من أقسامها الا القسم الحسي ، وهو أقربُ الأقسام كلِّها مأخذاً ، وأسهلُها متناولاً ، فقد أحسنتَ حين[21] نصصتَ عليه في المسألة[22] ، وحقَّقتَ الشغل عليَّ في الطلبة . غير أن التطارح[23] لهذا القسم أيضاً قد تستقبله من المباحثِ الدقيقة ، والمعارضات اللطيفة ، ما يُصَعِّبُ الخوضَ فيه ، ويُغْمِضُ النظرَ في معناه ، نحو التعرُّف بأن الادراك بهذه الحاسة هو من فعل الروح الحسيِّ أم هو من فعل البدن الطبيعيِّ أم هو من جملة ما ينسب إلى

ظ/٢

(١٨) ص : فيها.
(١٩) ص : القصر.
(٢٠) ص : استخرجها. والمعنى : ما استنبط.
(٢١) ص : حسن.
(٢٢) ص : المسلة.
(٢٣) ص : التنازح.

الجوهر المتركب منها ، أعني الحيوان القائم . وأنه إنْ كان الادراك من أفعال الروح دون الجسد فما بال البدن متى نالته آفةٌ ضَعُفَ بها الحيوان عن الادراك الصحيح . وإنْ كان من أفعال البدن دون الروح فما بال النفس إذاً تعمَّقت في فكرها ، وغرقت في خاصِّ رؤيتها ، عجز بها الحيوان عن الادراك الصحيح . وإنْ كان ذلك كلُّه من الأفعال المشتركة ، أعني المنسوبة إلى الفكر المركب من الروح والجسد ، فماذا تقول في الأنفس الفاضلة والأرواح الزكية إذا فارقت أجسادها عند الـمَنيَّة ؟ . أتكون حالتُها ، إلى يوم البعث ، مضاهيةً لأحوال العمي والصمِّ ؟ . إنَّ ذا والله لشنيع جداً بل متقاذفٌ عن الحق بعداً ، ولا سيما إذا كنا كارهين لقول من يزعم أنَّ الأنفسَ الناطقة كيفياتٌ جسمانية ، وأنها لا محالة ستضمحل عند انتقاض البنية ؛ وأنَّ ملكَ الموت ليس هو مسلَّطاً على توفِّيها ، ولا الملائكة مندوبون إلى تلقِّيها ؛ وأنَّ أرواح السفهاء لن[24] تُؤخَذ بنقمها إلى يوم التناد ، ولا أرواح الشهداء تغتبط بنعيمها قبل المعاد ؛ وأنَّ أرواح خيار البشر من الأنبياء صلوات الله عليهم ـ وأرواحَ رذَّالِ[25] البشر من الأشقياء ـ لعائن الله عليهم ـ اليوم معدومةٌ متلاشية . وليس يتوهم أنَّ المعدومات في ذواتها متفاضلة ، فهي إذن بأسرها على رتبةٍ واحدة ، ومنزلةٍ مشاكلة ، وتلك حالتهم إلى الحشر والقيامة . فهذه وأشكالها هي من المطالبات الغامضة التي يفضي بنا القولُ فيها إلى الدقائق من الحِكَم ، واللطائفِ من العلوم / ؛ وليست الحالُ بمحتملةٍ لشرحها ووصفِ ما يتعلق بأواخيها[26] . ولعلنا نستقصي ذكرها ، ونبلغُ تتمةَ المراد منها عند شرحنا لكتاب النفس لأرسطاطاليس باذن الله وتوفيقه .

و/٣

القول في أقسام المدركات بحاسة البصر :

إنَّ الخالق ـ جلَّ جلاله ـ بسعةِ جوده ، وتمامِ حكمته ، أبدعَ الأشياء الموجودة في عالميِّ السفلِ والعلوِّ على فصول متباينة ، وأنواع مختلفة ، ليستدل العاقلُ بجبلَّتها على أنَّ الموجِدَ لها موصوفُ الذاتِ بكمال الجود ، وتمامِ القدرة . ولو أنه ـ تعالى جدُّه ـ أنشأ المصنوعات كلَّها على صيغةٍ واحدة أو جبلَّةٍ مشاكلةٍ لما وَجَدَ العقلُ سبيلا إلى معرفة الفرقان بين فعل المريد الحقِّ وبين الصادر عما سُخِّرَ

---

(٢٤) ص : أن .

(٢٥) ص : رذَّال : جمع رذل وهو من يفعل القبيح . وربما تقرأ الكلمة أيضاً «رذالة» وهو ما انتقي جيده وبقي رديئه .

(٢٦) أي علائقها .

من الطبع . فسبحان المدبِّر لها كيف أوجد الجواهرَ كلَّها مشاكلةً من جهة ، مباينةً من جهة . فدلَّ تشاكلها على أن مبدعَها فردٌ محض ، وواحدٌ حقٌّ ، ودلَّ تباينُها على أنَّ مبدعَها قادرٌ محض ، وجوادٌ حقٌّ . وكما أنه ـ تبارك اسمه ـ أنشأ الموجودات على اختلاف الصيغ والهيئات[27] ، كذا أيضاً جعل الطرق إلى إدراكها والاستثبات[28] لذواتها معلقة[29] بمشاعر مفتنَّة وقوى متفرقةٍ . ولهذا وُجِدَ بعضُ الأشياء ممتنعاً إدراكها الا لحاسة واحدة كالطعوم والأرايح ؛ وبعضُ الأشياء ممكناً إدراكها بحواس مختلفة كالاشكال والمقادير . ولو أنَّ المحسوسات كلَّها ، على تباينها في الذوات وتباعدها في الجبلَّة ، كانت معرَّضةً لأن تُدْرَك بالحاسة الواحدة ، لما عُقِلَتْ الحكمةُ في وقوع التفرقة بين طبائع الحواس الخمسة ، ولما وُجِدَت **العقول الصحيحة** ـ عند إزماعها على تَعَرُّفِ الأصوات ـ إلى الاستعانة بالأسماع أشدَّ مبادرةً منها إلى الاستعانة بالأبصار . ولَـمَّـا عُرِفَت السبيلُ إلى العلم بأنَّ الملمس لم يمتنعْ عليه إدراك الطعم ، وأنَّ المشمَّ لم يمتنعَ عليه إدراك اللون . وكما أنَّ الخالق ـ جلَّ جلاله ـ جعل بين الجواهر المختلفة والأغراض المختلفة مناسباتٍ ذاتيةً ، وعلائقَ طبيعيةً ، مثل أنَّ جوهر الحديد خُلِقَ بطبعه أصلحَ الجواهر لأن يتخذ منه السيف ؛ كذا أيضاً جعل بين الحواس المختلفة والمحسوسات المختلفة مناسباتٍ ذاتيةً ، وعلاقاتٍ طبيعيةً . ولولا / ظهور هذه الحالة لذوي **العقول الصحيحة** لما اتفقت أقوالهم على أن كلَّ واحد من أنواع الجواهر مخلوقٌ بذاته[30] لغرضٍ حكميٍ ، وكمالٍ حقيقيٍ ، وأنَّ صورته وهيئته منبئةٌ تُصَرِّحُ بأنه قد جُبِلَ على أصلحِ ما يتوهَّم لتحصيل ذلك الغرض ؛ وأنه ليس ولا واحد من أنواع العالم بمخلوقٍ عبثاً أو مُحدَثٍ افتلاتاً[31] ؛ وأنه لا يجوز أن يَقْبَلَ أيَّ جوهر اتفق أيَّ غرض اتفق . ولو جاز ذلك لصَلُحَ أن يُكْتَبَ على جوهر الهواء كما يكتب على جوهر القرطاس ؛ بل لَصَلُحَ أن يُتَّخَذَ من الصوف سيفاً قاطعاً ، ومن الحديد عمامة ملفوفة ؛ ولصلح أن يُدْرَكَ الطَعْمُ بالسمع ، ويدركَ الصوتُ بالمذاق . وكلُّ من تخطى إلى تجويز شيء منه فقد ارتكب الجهالات فيه . ونحن قد بُلينا في هذا العصر بفرقةٍ من

ظ/٣

(٢٧) ص : الهيأت.
(٢٨) ص : والاستثنات.
(٢٩) ص : معلقا.
(٣٠) ص : ذاته.
(٣١) ص : افلاتا. والافتلات هو الارتجال.

المتكلمين عاضدوا السوفسطائية بجحد النسب الذاتية بين هذه المعاني الطبيعية ؛ بل عطّلوا الجواهر كلّها عن خصائص ما شوهد من أفعالها ، ما خلا الفعل الاختياري غير[٣٢] المنسوب إلى الجوهر الحيواني . وادَّعوا أنَّ الله ـ تعالى جدُّه ـ لم يخصَّ جوهر النار بقوةٍ ، تصلح لأن يصدر عنها فعل الاحراق ؛ بل ابتدع الاحراق في الجوهر المحترق ، حين ملاقاة[٣٣] النار إيَّاه . وهكذا الحال في الجمد عند التبريد ، والماء عند الترطيب ؛ وهكذا الحال في الحجر عند هويه واللهيب عند صعوده .

ثم طائفة من هذه الفرقة قد تخطُّوا هذه المقالة ، وادَّعوا أنَّ العين السليمة ـ وإنْ حاذاها الشبحُ المُلَوَّنُ على اعتدالٍ من البعد ، في هواءٍ مضيء ـ فانها وإنْ قُصِدَ بها الادراكُ فلن تُدْرِكَهُ أصلاً (بذاتها) ، بل[٣٤] بأن يُحْدِثَ الله فيها[٣٥] ، عند مقابلتها إيَّاه ، إدراكاً مُبْدَعاً . فأما أن يكون قد أُعِدَّ جوهرُ العين ، بخاص قوته ، لفعل الادراك فكلا . وهكذا الحال في سواها من[٣٦] الحواس الأربع أيضاً .

ثم طائفة منهم قد تجاوزوا هذه الأعجوبة إلى أن زعموا أنَّ النار ليس فيها حرارةٌ ، وأنَّ ما تحسُّه منها هو انقلاب يحدثه الله تعالى في أعضائك[٣٧] . وهكذا الحال في الرطوبة والبرودة . وأنَّ الله ـ تعالى جدُّه ـ ما خلق في عالمه شيئاً سوى الجواهر ؛ وأنَّ التي تسميها الحكماء أعراضاً ليست لها حقيقةٌ أصلاً بل هي ألقاب فارغة وأوهامٌ متخيَّلة .

و/ ٤ ثم طائفة منهم أقدموا على التصريح بأنه ليس / في السمسمة دهن ، ولا في الزيتونة زيت . والدليل عليه أنها لو كسرتا لما انصبَّ عنها شيء من الدهن . غير أنَّ الله تعالى ، عند معالجتنا إيَّاه ، يُحْدِثُ الدهنَ والزيتَ فيهما من خارج ، إبداعـــا .

---

(٣٢) الكلمة في الأصل غير واضحة.

(٣٣) ص : ملاقات.

(٣٤) ص : له. وجاء في الهامش «لعله بل».

(٣٥) ص : فيها.

(٣٦) عبارة «سواها من» غير واضحة في الأصل.

(٣٧) ص : أعضائه.

ونحن نقول:

إنَّ هذه وأشكالَها هي من الدعاوى الشَنِعَةَ ، [وهي] بأسرها مآخذ مغالطية يعتقد بها الفرقة السوفسطائية ؛ بل يُفْتَحُ بها [بابُ] الطعن على الملّة الحنيفية ؛ فان العاقلَ منا ليس يحتاج إلى فضل قوةٍ في الفهم ليتَّضحَ له أنَّ المثاقيلَ المستعملةَ في الموازين المعتدلة قد أُعِدَّتْ لجواهرها ؛ فالثِّقل[٣٨] المحصِّل فيهما يتحرك بالتناسب نحو السفل بالطبع ؛ وأن جوهر النار ، إنْ لم يكن مسخَّراً[٣٩] للاحراق أو للانضاج أو للاضاءة أو للاسخان ، لكانت الفائدة [من] وجودها[٤٠] مجهولةً ، ولكانت آثارُ الحكمة عنها منفيَّةً .

والذي حَمَلَ هذه الفِرَقَ[٤١] المختلفةَ على ارتكاب هذه الأقوال المخترعة ، وحَثَّهم على التمادي فيها ، والتكلُّفِ للذّب عنها ، هو عَجْزُهُم عن الرويَّة[٤٢] في واحـدٍ واحدٍ من المعاني الطبيعية ، وضَعْفُهم عن التفكر في جبلَّته ، والتعرُّفِ بخصائص قواه ، والوقوفِ على[٤٣] مواقع الحاجة للعالمين إليه . ولو أنهم علموا قصورَ أفهامهم عنها ، [و] بادروا إلى الاستعانة بأفهام غيرهم ، لصرَّحَ الحقُّ عن محضه[٤٤]، واتضح المنهاجُ على صدقه . لكنَّ الردَّ بالمناوأة وجدوه أخفَّ عليهم من التذلل بالمحاباة ؛ والزرايةَ على ذوي الألباب صادفوها أقربَ إليهم من الانقياد للأصحاب ؛ فأقدموا على جحد الحقائق كلِّها ، وطووا كَشْحَهُم دون التحقق لها . والله تعالى يوفقنا لأصدق الأقوال ، وأصلحِ الأعمال ، وأحمدِ الأفعال[٤٥]؛ إنه المعين على كلِّ حال .

ثم رجع بنا الكلام إلى ذكر أصناف المدركات بحاسة البصر ، فنقول : لسنا نَشُكُّ أنَّ صناعة الكتابة هي إحدى الصناعات المشهودِ[٤٦] لها بالفضلِ عند

---

(٣٨) ص : فبالثقل.

(٣٩) ص : مسخن.

(٤٠) ص : لوجودها.

(٤١) ص : الفرقة.

(٤٢) ص : الرؤية.

(٤٣) ص : إلى.

(٤٤) «صرَّح الحق عن محضه» مثل يضرب في ظهور الأمر بعد استتاره. ومعناه الكشف عن حقيقة الأمر.

(٤٥) وضع الناسخ علامة على الكلمة وكتب في الهامش : [في] نسخة «الفعال».

(٤٦) ص : المشهورة.

العقلاء ؛ وأنها في الحقيقة حاكيةٌ للأصوات الـمُجَزَّأةِ التي يستعان بها على الايضاح عن الضمير ؛ وأن ثمرتَها هي أن يُجْعَلَ القولُ الملفوظُ به ذا ثباتٍ على الأزمنة ؛ وأنَّ الأبصار قد تَخْلُفُ الاسماع في استثباتها ، والتمييز لأشكال حروفها ، والتفرقة بين تأليفها / ، وأنها لو لم تكن مختصَّةً بهذه المعاني لما مرَّ العقلُ بأقسامها والاصطلاح على استعمالها . ثم تعلم يقينا أنَّ أحدَنا متى ضَعُفَ إحساسه للكتابةِ ، من غير أن يكون في البصر آفةٌ ، أو من خارجٍ مِنْعَةٌ ، فانَّ عقله السليم ورأيه القويم يدعوانه[47] إلى إشباع لونها ، وإشراب صُوَرِ حروفها ؛ علماً منه بأنه متى فعل ذلك صارت الكتابةُ أشدَّ تجلياً للأعين ، وأبلغ تلألؤاً[48] للأبصار . فان كان الاشباعُ في اللون سبباً لسهولة الإبصار ، والمحوُ من اللون علةً لصعوبة الإبصار ، لم نَشُكَّ أنَّ بين القوة الـمُبْصِرَةِ وبين الألوان المرئيةِ مناسبةً في معنى الادراك ذاتيةً ، وعلاقةً من جهة الاحساس طبيعيةً . وظهر أيضاً أنَّ الهواء[49] والريحَ لو تلبَّسا باللون لأدركتهما العينُ حسب إدراكها لكافة الأجرام الـمُبْصَرَةِ . ثم إذا كان اللون في ذاته إحدى الكيفيات[50] الجسمانيةِ ، وكان الجسمُ في طباعه منتهياً إلى السطوح المحيطة ، صار قوام الجسم - أعني العِظَمَ المكتنفَ[51] لسطوحه - مُدْرَكاً بتوسط اللون والجسم . ثم إذا كان القوام الجسماني غيرَ منفك عن الشكل ، والتخطيط ، وسائر ما عَدَّهُ المنطقيون نوعاً رابعاً من الكيفيات ، صار التخطيط والشكل ، بل هيئةُ التركيب والتأليف أيضاً ، مدركاً بتوسطه[52] . ثم إذا لم يكن الجسمُ ، في شيء من الحالات ، متعرِّياً عن الحركة والسكون ، صارت الهيئةُ المختصةُ بهما مثبتةً[53] بالبصر أيضاً . ثم إذا كان كلُّ[54] جسمٍ مختصًّا بحيِّزٍ ، يتفردُ به عن الأجسام الأخرى[55]، وليس يَعْرَى في حال من الأحوال عن بُعْدٍ مسافيٍّ ، يحصلُ بينه وبين ما يضافُ إليه من سائر الأجسام ،

ظ/٤

---

(٤٧) ص : يدعوا.

(٤٨) ص : تلاليا.

(٤٩) ص : الهوي ، حيثما وردت.

(٥٠) ص : اخرى للكيفيات.

(٥١) ص : المكتنف.

(٥٢) ص : بتوسيطه.

(٥٣) ص : مثبتا.

(٥٤) ص : كله.

(٥٥) ص : الأخر الا.

صار البعدُ[٥٦]، الـمُحَصَّلُ بين المرئي والرائي ، مميَّزاً بحاسة البصر أيضاً ؛ بل صار عددُ الأشخاص المرئيةِ مثبتاً أيضاً بهذه الحاسة .

ثم لما كان مجموع هذه المعاني مما يستعان به في التفرقة بين الجواهر المرئية ، نحو الانسان والفرس ، بل نحو زيدٍ وعمرو ، صارت[٥٧] الجواهرُ أيضاً مدركةً بحاسة البصر . ويشبه أن لا يوجد ، على هذه المعاني المذكورةِ ، شيء يزيد في الادراك بهذه الحاسة . فاذاً المدركات بالبصر صارت بأسرها محصورةً بالعدد تحت هذه الأصنافِ السبعة ، وهي : اللونُ ، والعِظَمُ[٥٨]، والشكلُ ، والعددُ ، والمسافةُ / ، وهيئةُ السكون ، والحركةُ ، والجوهرُ الحاصل لهذه المعاني كلِّها ، وبالله التوفيق . و/ ٥

القول في مراتب المدركات بحاسة البصر :

إنَّ من الأشياء ما يكون بالموضوع واحدةً وبالحدودِ كثيرةً . ومنها ما يكون بالحدود واحـدةً وبـالمـوضـوع كثـيرةً . فأمَّـا التي هي واحدةٌ بالموضوع ومتكثّرةٌ بالحدود فكالتفاحة التي يجتمعُ في كلِّ جزءٍ[٥٩] من أجزائها الطعمُ باللون والرائحة ، وهي من [جهة] حقائقِ معانيها مختلفةُ الحدود .

وأما التي هي متكثِّرةٌ بالموضوع ومتَّحدةٌ بالحدود فكالمياه التي تنبع من العيون المتفـرقـة وتجـري في الأنهار المختلفـة . فإنها وإنْ وُصِفت بالكثرة ـ لاختلافِ مواطنها ، وتفرُّق مواقعها ـ فإنَّ حقيقةَ معانيها كلِّها تجتلبُ حدّاً واحداً ، وهو أنه جوهر رطبٌ سيَّال . وإذْ عُرِفَ ذلك ، ثم لم يُشَكَّ أيضاً أنه ما من شيء الا وهو من جهةِ وجودِهِ يكون معتبراً على وجهين : أحدهما الوجودُ الذاتيُّ ، أعني أن يصير كائناً بالفعل ، خارجاً عن العدم ، محصَّلاً بالذات ؛ والآخرُ الوجودُ الاضافيُّ ، أعني أن يصير معلوماً عندنا ، ومحققاً لدينا ، ومقرراً بالاستثبات ؛ فمن الواجب إذاً أن نعلم أن الأشياء التي تكون متحدةً بالموضوع متكثِّرةً بالحدود قد يجوز أن

---

(٥٦) ص : بعيد.

(٥٧) ص : وصارت.

(٥٨) ص : والطعم.

(٥٩) ص : جزؤ، حيثما وردت.

تكـــون[٦٠] من جهةِ الحصولِ الذاتيِّ مترتبةً ومن جهة التحقيق الاضافي مشتبكةً .
وقد يجوز أن يقع الأمر بالضدِّ ، أعني أن يكون من جهة التحقيق الاضافيِّ مترتبةً ومن جهة الحصول الذاتيِّ مشتبكةً .

فأمَّا النوع الأوَّل ، فكما أنَّا نستيقنُ ، مثلاً ، أن حصول الثمرةِ ، مِنْ جهةِ ما هي جوهرٌ ، متقدمٌ [على] حصولها[٦١] ، من جهةِ ما هي ذاتُ مقدارٍ ؛ ومن جهةِ ما هي ذاتُ مقدارٍ ، [فان حصول الثمرة] متقدمٌ[٦٢] [على] حصولها[٦١] من جهةِ [ماهي] ذاتُ لونٍ ؛ الا أن يقع دفعةً واحدةً على جملتها المشتبكة استثباتاً لها .

وأمَّا النوع الثاني فكما أنَّا نستيقنُ ، مثلاً ، أنَّ الجسمين المتضادين إذا تحاكَّا من بُعْدٍ فحدثَ من محاكَّتهما الصوتُ والنارُ فانَّ حصولَ المحاكَّة والصوتِ والنارِ لن يقع الا معاً ، في دفعةٍ واحدةٍ ، على سبيلِ الاشتراك ؛ غير أنَّا نحسُّ الصوتَ بعد لقي النار على الترتيب . فقد ظهر إذاً أنَّ ترتيبَ الأشياء في الحصول ليس[٦٣] يقتصر [على] ترتيبها / في الادراك . على أن الشيء قد يجوز أن يكون متقدِّماً ، عندنا ، في الادراك ، وهو متأخرُ الحصولِ بالذات ، نحو الساطع من الدخان من بُعْدٍ ، تراه قبلَ النار المحرقة . ويجوز أن يكون متقدِّماً ، عندنا ، في الادراك ، وهو متقدمٌ أيضاً في حصول الذات ، نحو معرفتنا بالآحاد قبل العشرات ، وبالعشرات قبل المئين[٦٤] .

ظ/٥

وإذا تقرر هذا ، فمن الواجب أن نصرف القولَ إلى غرضنا من الباب وهو تبيينُ مراتب المدركات بحاسة البصر ، فنقول : إنَّ المعاني المرئيةَ ، وهي الأصناف السبعةُ التي سبق ذكرها ، ليست توجدُ في خاصية الإبصار على رتبةٍ واحدة ، بل هي ـ مع اشتراكها في أنها مثبتةٌ بهذه الحاسة ـ تتنوع نوعين : منها ما هي مدركةٌ بالـذات ، ومنها ما هي مدركةٌ بالعرض . فأمَّا المدركةُ بالذات فهي الأصناف الأربعةُ ، وهي اللونُ ، والعِظَمُ ، والشكلُ ، والهيئةُ . وأعني بالهيئة أنه ذو سكون

(٦٠) ص : يكون.
(٦١) ص : بحصولها.
(٦٢) ص : مقدم.
(٦٣) ص : ليست.
(٦٤) ص : المائين.

أو حركة . وأما المدركة بالعَرَض فهي الثلاثة البواقي ، وهي الجوهر ، والعدد ، والمسافة . وأعني بالادراك العرضي أنّ الجوهرَ الإنسيَّ ، مثلا ، لـمَّا كانت حقيقتُه أنه حيوان ، ناطق ، ميت ، فان البصرَ لن يقوى على إدراكه من حيث هو حيوان ناطق ؛ بل يدركه من جهة ما عَرَضَ لهذا الحيوان الناطق ، إنْ كان ذا لونِ كذا ، وذا عِظَمَ كذا ، وذا شكل كذا ، وذا هيئة كذا . فاذاً الأبصارُ بالذات لن تقع الا على هذه المعاني . الا أنَّها[٦٥] لـمَّا كانت غيرَ موجودةٍ الا في هذا الحيوان الناطق ، أعني الجوهرَ المعروضَ له مجموعُ هذه الأشياء ، صار ذاتُ الجوهر بحيث عَرَضَ له الادراكُ أيضاً ، لا بنفسه بل بتوسط هذه المدركات . والدليل على أنَّ الجوهرَ لن يُبْصَرَ بالذات أنَّ الانسان قد يثبتُ ببصره لونَ الشيء ، وشكله ، وعِظَمَهُ ، من غير أن يعرف أنـه أيَّ جوهر هو . فلو أنَّ الجوهر كـان مُدْرَكاً بالبصر لما خفي علينا[٦٦] ذاتُه ؛ وبمثله الحال أيضاً في العدد ، وفي المسافة المحصَّلة بين الرائي والمرئي .

فاذا تقرَّر هذا فنقول : إنَّ المعاني المرئيةَ بالذات تنقسم ، أيضاً ، قسمين : منها ما هي مدركةٌ إدراكاً أوَّلياً ، ومنها ما هي مدركةٌ بالقصد الثاني . فأما الذي [هو] مدركٌ[٦٧] إدراكاً أوَّلياً فليس الا اللونَ وحدَه . والدليل عليه أنه قد تجرد بحاسة البصر تجرداً لا يجوز أن يشاركها في إدراكه[٦٨] شيءٌ من الحواس الأخر . وأما الذي / [هو] مدركٌ بالقصد الثاني فهو[٦٩] العِظَمُ ، والشكلُ ، والهيئةُ . و/٦ والدليل على أنها تصير مرئيةً لا بالقصد الأوَّل ، أنه لم يمتنع أن توجد مدركةً[٧٠] باحدى الحواس الأخر ، كاللمس مثلاً . فلو أنها كانت أوَّليَّةً للأبصار لتجردت له ، ولاقتصرت[٧١] عليه ، حسبَ الحال في الصوتِ بالاضافة إلى السمع ، والطعم بالاضافة إلى المذاق . أعني أنَّ كلَّ واحد منها قد تجرَّدَ لحاسته تجرداً لم تشاركه الفصولُ الأخرُ في إدراكه . فقد ظهر أنَّ اللونَ يختص ، من سائر[٧٢]

---

(٦٥) ص : أنّها.

(٦٦) ص : عليه.

(٦٧) ص : مدركة.

(٦٨) ص : ادراكها.

(٦٩) ص : فهي.

(٧٠) ص : مدركاً.

(٧١) ص : ولا اقتصرت.

(٧٢) ص : سبق.

المرئيات ، بأنه يُبْصَرُ بالقصد الأوّل ، وبالذات . وكلُّ ما عداه من المعاني المرئية فإما أن يصير مُبْصَراً بالعَرَض أو مبصراً بالقصد الثاني . ولهذا ما وجد اللونُ ، عند حصوله في الجوهر ، غيرَ مفتقر إلى شيء من المعاني الأُخَر ليصير(٧٣) مرئياً بمعونته . وأما [المعاني] الستةُ البواقي فليست مستغنيةً ، مع حصولها(٧٤) في الجوهر ، عن ذات اللون في أن تصير مرئيةً . والدليل عليه أنها ليست تستغني عنه في هذا الشأن .

إنَّ الشكلَ أو الهيئةَ أو العِظَمَ متى خفي على المُتَعَرِّفِ لها بحاسةِ البصر فان عقلهُ الصريحَ يبعثهُ على تقوية اللون وإمداده ، [لا] ثقةً بأنه متى فعل ذلك صار المطلوب متجلّياً للبصر بمكانه ، بل ثقةً بأن اللون لو عُدِمَ عن الجوهر رأساً لَـمَا قويَ البصرُ على إدراك كميته ، ولا على إدراك هيئته ، ولا على شيء من المُدْرَكاتِ الأُخَرِ أصلاً . ولهذا ما وُصِفَ اللونُ عند الحكماء بأنه مرئيٌّ على الاطلاق ؛ ووُصِفَت الستةُ البواقي بأنها مدركةٌ بحاسة البصر ، أو مرئيةٌ بتوسط اللون . وقد يجوز أن يُثْبَتَ بالنظرِ من غير أن يصفوه بأنَّه مرئيٌّ مطلقاً .

وقد سمعتُ بعض المتأخرين يزعمون أنَّ اللونَ لو كان مرئياً لالتحق بجملة المشاهدات ؛ ولسقطت مناظرةُ النافين(٧٥) للأعراض حسبَ سقوطِ مناظرةِ السوفسطائية . وهذا منهم غلط عظيم ؛ فان مناظرة السوفسطائية لم تصر ساقطةً لدفعهم العيان ، بل سقطت لعدمِ ما يُرْجَعُ اليه من الأصل المتفق عليه . فأما هؤلاء فلاعترافهم ببعض المعاني العيانية أمكننا أن نؤاخذهم بِرَدِّ المُخْتَلَفِ فيه اليها . على أن الاستدلال بعمل(٧٦) من أعمال المتكلمين على إثبات معنى طبيعيٍ أو هيئةٍ لا يشاكلُ قوانين / البرهان ، ومن عرف المنطقَ فقد أيقن به . ظ/ ٦

وإذا كان اللونُ هو المعنى الأوَّليَّ والسببُ الذاتيَّ في جعلِ الشيء معلناً للأعين ، مرئياً على الحقيقة ؛ ثم كان ذاتُه بحيث يخفى على ذوي العقلِ معرفتُه ، فمن الواجب إذن أن نصرف القولَ إلى تَعَرُّفِ مائيته(٧٧) ، والبحثِ عن حقيقته .

---

(٧٣) ص : كبصير.
(٧٤) ص : فصولها.
(٧٥) ص : المنافين.
(٧٦) ص : يعمل.
(٧٧) ص : ما بينه.

القول في مائية اللون :

[إني] لأعجب أن يسبق إلى ظنّ الانسان أنّ الواصف للّون [بـ]ـأنه هو الـمُدْرَك بحاسة البصر لذاته إدراكاً أوّلياً ، فقد وَصَفَهُ على الكفاية ، ودلّ على الحقيقة ، وأبانَ عن المائية[٧٨] ؛ وذلك غلط عظيمٌ لأنه وصف إضافي . ولن تتضح المائيةُ بالأوصاف الاضافية بل يُحْتَاج في تحقّقها إلى ذكر المعاني الذاتية[٧٩] . ولو كان هذا الوصف مُبيْناً[٨٠] عن حقيقة اللون أو عاملاً عَمَلَ الحدود لكان القول ـ بأن الصوتَ هو الـمُدْرَكُ بحاسةِ السمع لذاته إدراكاً أوّلياً ، والطعمَ هو المدركُ بحاسةِ المذاق لذاته إدراكاً أوّلياً ـ مما يُجْتزأ[٨١] به أيضاً في تحديدهما والإبانة عن حقائق ذاتيهما[٨٢] . ولصارت المعاني الاضافيةُ كلُّها صالحةً للإنباء عن الذوات ؛ ولأُخِذ[٨٣] قولُ القائل في تحديدِ المكان بأنه الذي يستعمل في معرفة لفظة « أين » أو قولُ القائلِ في تحديدِ الزمان بأنه الذي يستعملُ في معرفة لفظة « متى » أو قولُ القائلِ في تحديدِ العِظَم بأنه الذي يستعملُ [في معرفة] لفظة[٨٤] « كم » ، كلُّها أقوالاً صحيحةً إذْ هي في الحقيقة صادقةٌ ؛ إلا أن الأمر بخلافه . وليس كلُّ قولٍ وُجِدَ صادقاً حقاً فقد صار في صناعة التحديد[٨٥] صالحاً مستحقاً . ولولا أن الاشتغال بشرح ما يَصِحُّ[٨٦] الاعتمادُ عليه من الأقوال الصادقة بحسب هذه الصناعة وما لا يَصِحُّ الاعتماد عليه منها أمرٌ يُلْجِئُنا إلى ذكر القوانين المنطقية ـ وهو شيء مباينٌ لغرضنا من هذا الكتاب ، وقد استقصينا ذكره أيضاً في شرحنا لكتاب البرهان لأريسطوطاليس ـ لأوجبنا المبالغةَ فيه . فمن الواجب أن نعدل الكلام إلى ذكر مآخذ الحكماء في وصف مائية اللون ، فنقول :

إنَّ الأجسام كلَّها تتنوع نوعين : منها ما هي مُسْتَشِفَّةٌ ، ومنها ما هي غير

---

(٧٨) ص : الماسية.

(٧٩) ص : الذاتي.

(٨٠) ص : مبنيا.

(٨١) ص : يجتزىء.

(٨٢) ص : ذواتيهما.

(٨٣) ص : ويؤخذ.

(٨٤) ص : بلفظة.

(٨٥) ص : التجديد.

(٨٦) + في.

مُسْتَشِفَّةٌ . ثم الغيرُ المستشِفَّةُ منها تتنوع نوعين : منها ما هي مضيئة ، ومنها ما هي غير مضيئة . ثم الغيرُ المضيئةُ منها تتنوع نوعين : منها ما هي ذاتُ بريقٍ ، ومنها ما لا بريقَ له . فإذاً الأجسامُ كلُّها يجب[٨٧] أن تكون مفتنَّة إلى أقسام أربعة ، وهي : الـمُشِفَّة ، والمضيئة ، والبراقة ، والكدرة .

فأما / الـمُسْتَشِفَّةُ فمن خاصيتها أنها تؤدي الألوانَ والأضواءَ وأن[٨٨] تصير مدركةً[٨٩] بحاسة البصر . وأما المضيئةُ فمن خاصيَّتها أنها ـ بأنوارها الساطعة عنها ـ تجعل الـمُشِفَّةَ بالقوة مُشِفَّةً بالفعل . وأما البراقةُ فمن خاصيَّتها أنها بقوة لمعانها ـ تصيرُ مرئيةً في الظلام المطبق . وأما الكدرة فمن خاصيَّتها أنها تصير مرئيةً عند حصولها في الضوء . فقد ظهر إذاً أن الثلاثة منها ـ وهي المضيئة ، والبراقة ، والكدرة ـ قد تشترك في أنها تصير مرئيةً ؛ ثم تتباين من جهة أخرى . وأما القسمُ الواحد ، وهو الـمُشِفُّ ، فليس يوجد مشاركاً لها فيه . وإنْ كان اللونُ هو المرئيُّ الأوَّلُ بذاته ، فمن الواجب أن يكون في الحقيقة شعاعَ جسمٍ غيرِ مُسْتَشِفٍّ ، وأن تكون الأشعةُ في أنفسها مفتنَّةً إلى أقسام أربعة : و/٧

أحدُها الاشفافُ ، وحقيقته أنه شعاعٌ يَسْتَعِدُّ به الجسمُ لتأدية الألوان والأضواء . والثاني الضوءُ ، وحقيقته أنه شعاعٌ جاعلٌ الـمُسْتَشِفَّ[٩٠] بالقوة مُسْتَشِفّاً بالفعل . والثالث البريقُ ، وحقيقته أنه شعاعٌ يؤثرُ في الأعين لا بمعونة الضوء . ثم كلُّ واحدٍ من هذه الأشعة قد يكون قوياً ، وقد يكون ضعيفاً ، وقد يكون طارئاً في الجسم ، غريباً ؛ وقد يكون ثابتاً فيه ، ذاتياً . وهي كلُّها في الحقيقة كيفياتٌ جسمانيةٌ ، وهيئاتٌ انفعاليةٌ .

ولعل قائلاً يقول : كيف يَصْلُحُ أن يوصفَ اللونُ بأنه هو المرئيُّ بذاته أوَّلاً ، وقد عُلِمَ أنه لن يوجد الا في الجسمِ الحاصلِ له ، إذْ هو عَرَضٌ من أعراضه؟ . فالجواب : أن اللون يفتقرُ إلى الجسمَ لا لأن يحصل مرئياً بل لأن يحصلَ موجوداً . ولو أمكنك أن تُرينا لوناً ، قائماً بذاته دون الجسم ، لأريناك على المكان أنه مرئيٌّ

---

(٨٧) ص : تحب.

(٨٨) ص : ولن.

(٨٩) ص : مدركاً.

(٩٠) ص : للمستشف.

بالذات. وكما أن حِدَّةَ السيف وهي[٩١] الجاعلُ للحديد قطّاعا ثم لا قوام لها[٩٢] الا بالحديد كذلك اللونُ هو الجاعلُ للجسم مرئياً ثم لا وجود له الا بالجسم[٩٣].

وإذْ قد[٩٤] أتينا على وصفِ اللون، وماثيته[٩٥]؛ وشرح الضوء وحقيقته؛ وألحقنا بها ذكرَ ما هو من علائقها، أعني الإشفافَ، واللمعان[٩٦]؛ أيقنَّا أنَّ العاقل لن يرتاب في أن النورَ هو الضوء بعينه وأن الظُّلمةَ هي عدمُها؛ وأن العدمَ قد يُتَوَصَّلُ إلى استثباته بحاسة البصر، نحو المعرفةِ بخلاء البيت من[٩٧] الأنيس؛ لكنْ لا بذاته بل بتوسطِ / العقول[٩٨]، أعني أنه لا يوجد له عياناً.   ظ/٧

ثم الكلامُ بعد هذا يتصل بالبحث عن ذات الشعاع أنه جوهرٌ أو عرض، وخصوصاً الضوء من بينهما. وقد عُلِمَ أن الخوضَ فيه شغلٌ غير لائق بخاص غرضنا من الكتاب فمن الواجب أن نُعرضَ عن بحثه، فنطوي ذكره، ونصرفَ القول إلى وصفِ الآلة[٩٩] الأوَّليَّةِ للإبصار والرؤية.

القول في أداة الرؤية :

إنَّ الفعلَ الحكمي يفارق الفعلَ العبثي بالغرض المنصوب له. فأيما فعلٍ وُجِدَ ذاتُه منساقاً لغرضٍ خاص ثم وُجِدَ نفسُه محصَّلاً على أتمِّ ما يتوهمُ لتحصيل ذلك الغرض؛ فانه يدلُّ على أن فاعلَه قد أدَّاه على شريطة الحكمة. وأيما فعلٍ وُجِدَ ذاته خلواً عن الغرض رأسا أو وجد نفسُه لا على أتمِّ ما يُتوهَّمُ لتحصيل ذلك الغرض؛ فانه يدلُّ على أن فاعله مُقَصِّرٌ عن[١٠٠] شرائط الحكمة. ولما كان مُبْدِعُ

---

(٩١) ص : وهو.
(٩٢) ص : له.
(٩٣) انظر في تفصيل هذا الرأي قول ابن حـزم : « إنَّ اللون هو كلُّ ما يرى وكلُّ ما يرى هو لون »، (ابن حـزم : الفصل، ج ٥، ص ٢٠٧-٢٠٨ .
(٩٤) ص : وأن.
(٩٥) ص : وما بينه.
(٩٦) + لم.
(٩٧) ص : عن.
(٩٨) ص : الوصول.
(٩٩) ص : الآية.
(١٠٠) ص : قاصر على.

الخلق ـ جَلَّ جلالُه ـ عالمَ الذات ، تامَ الحكمةِ ، لم يجب أن يوجدَ شيءٌ من مخلوقاته الا وذاتـه مجبـولٌ على أتمّ ما يُتـوهَّمُ لتحصيل الغـرض الأخص به . ومثاله أن الشمسَ خلقت لخاصٍ غرضٍ متعلقٍ بها ؛ ثم لن(١٠١) يُتَوَهَّمَ لتحصيل ذلك جوهرٌ آخر أتمُّ من جوهرِ الشمس ؛ وبمثله النارُ خُلِقَت لخاص غرضٍ متعلَقٍ بها ثم لن(١٠١) يُتَوَهَّمَ لتحصيل ذلك الغرض جوهرٌ آخر أتمُّ من النار ؛ وبمثله الحالُ في الماء ، والهـواء ، والأرض ؛ وبمثله الحالُ في الانسان ، والفرسِ ، والطير ؛ وبمثله الحالُ في الدماغ ، والقلب ؛ بل وبمثله الحالُ في كافة مخلوقاتِ العالم ، مما علمناه أو جهلناه .

وإذْ تقرر هذا ، ثم عُلِمَ أن الاستثباتَ [من] المائية ، وإدراكَ الكيفية معـدودان من جملة الأغراض الحكمية ؛ ثم لا سبيل للجبلّة(١٠٢) الحيوانية إلى تحصيلها ، والاحاطةِ بها ، إلا من جهة المشاعر والحواس ، بدلالة أن من وُلِدَ أعمى لم يتصوَّر الألوان ، ومن(١٠٣) وُلِدَ أصمَّ لم يتصور الألحان ، فقد ظهر إذاً أن كلَّ واحدٍ من الحواس الخمسة لاحِقٌ بجملة ما يَتَعَلَّقُ به الغرضُ الحكمي وأن ذاته مجبولٌ على أتمِّ ما يُتَوَهَمُ لتحصيل المختص به من الغرض . ثم(١٠٤) لا نقول إنه مما ينتفعُ به في تحصيل غرضٍ آخر ؛ وكيف نقول [ذلك] وقد علم أن السيفَ ، مثلاً ، وإنْ كان ذاتُه مُتَّخذاً للغرضِ الأخصِّ به وهو القطع ؛ فإنه ربما انتُفِعَ به في تأدية مائيَّةٍ من الضرب ؛ بل نقولَ : إنه وإنْ كان منتفعاً به في المعاني الكثيرة فانَّ له لا محالة غرضاً حكمياً يقتضي إيجاده ، ثم لا يُتَوَهَّمُ لتحصيله جوهرٌ غيرُه أصلَح من ذاته .

و/٨ وإذا تحقق ذلك ثم / كانت الرؤية نفسُها داخلةً في جملة(١٠٥) الأغراض الحكمية بدلالة أن عَدَمَها في الحيوانات الشريفة يُقَدِّمُ إحدى نقائصِها البيِّنة ؛ ولا مطمعَ في أن تصير مباينةً للحيوان بنفس الجبلَّة إذْ لو كانت كذلك لامتنعَ أن يوصفَ شيء من الحيوانات بفقدان الرؤية . ولا يجوز أيضاً أن توصفَ [بأنها]

---

(١٠١) ص : أن.
(١٠٢) ص : للجبلة.
(١٠٣) ص : ولم.
(١٠٤) ص : لم.
(١٠٥) ص : حكمة.

مباينةٌ[١٠٦] له بمعونة الفكرِ الصحيحِ أو مخاطبةِ العقلِ الصريح فانَّ العقلَ والفكرَ ، وإنْ كانا صالحين للاحاطةِ بالجنسيات المطلقة ، والتحقق للماثيات الكليةِ ، فانَّ الكيفيات الجسمانيةَ ، والهيئات الشخصيةَ ، مما لا مطمعَ للعقل في إدراكه ، وللفكرِ في تعَرُّفِه . والا فمن أين يقوى العقلُ بمجرده على التفرقةِ بين زيدٍ وعمرو ؟ . ومن أين يطيقُ الفكرُ بنفسِه على التمييز بين فرس جَعْدٍ وفرس خلد . كلا بل لا يبادران جميعاً ، عند طلبهما الوقوفَ عليه ، الا بالاستعانة بالآلة المعدَّة لهما ؛ وهي العين المجبولَة لهذا القسم من الأغراض . فقد ظهر إذاً أنَّ الآلة الأوَّليَّة لاصابة الرؤية هو جوهرُ العين وأن تركيبَها يجب أن يكون محصَّلاً على أتمَّ ما يصلح[١٠٧] لتحصيلِ هذا الغرض ؛ وأن الواجبَ علينا أن نبحث عن كنهه وخاصِ هيئة ، فنقولُ :

إنَّ التفتيشَ عن تركيب الأعضاء الحيوانيةِ يتعلق بصناعة التشريح . ثم العينُ لـمَّا كانت ذاتَ أجزاء كثيرة وكان حجمُها من بين الأعضاء [موصوفاً] بالصغر فمن الواجب إذن أن يكون الـمُسْتَعْمِلُ لتشريحها متحرِّياً فيه لشرائط ثلاثة : أحدها أن يجعل تفتيشه في جثةِ حيوانٍ عظيمِ الشبح ؛ والثاني أن يستعمل التشريحَ فيه ساعةَ موته ؛ والثالث أن يكشفَ عنه في هواءٍ حار .

ومهما أتينا من الشرائط الثلاثة ثم[١٠٨] استعملَ الـمُشَرِّحُ فيه الرفقَ واللطافةَ ظهر له أن الزوجَ الأول من أزواج العصب ـ أعني به الأزواج السبعةَ التي تكون منتهيةً[١٠٩] بالدماغ دون[١١٠] النخاع ـ ينبتان من بطنيه المقدَّمين من جانبيِّ اليُمنة والشأمة ؛ ثم ينحدران إلى العينين ، لا على استقامةٍ ، بل يتعوَّجان في جوف عَظْمِ الرأسِ ؛ ويتصلُ أحدُهما بالآخر[١١١] حتى يصير ثقباهما ثقباً واحداً ؛ ثم يفترقان بعد اتصالهما على المكان ويذهبُ كلُّ عَصَبٍ منهما[١١٢] إلى العين

---

(١٠٦) ص : متباينة.
(١٠٧) ص : يستصلح.
(١٠٨) ص : كم.
(١٠٩) ص : منتهياً.
(١١٠) ص : الدماغ بدون.
(١١١) ص : احديها بالاخرى.
(١١٢) ص : عصبة منها.

المحاذيةِ لمبدأ منشأهما . والحكمةُ في اتصالهما بعد[113] افتراقَ مبدئهما[114] أن يكونَ اجتلابُ المَدَدِ من[115] موضعين من غيرِ أن يُرى الشيءُ الواحدُ اثنين / . وجُعِلَ العصبان ، من بين العصب كلِّها ، جوفاوين بنحوين يدركهما[116] الحس لأنه[117] يجري فيهما ـ من[118] أصل الدماغ ـ جوهرٌ نوريٌّ[119] على مقدارٍ يفي بما يُحْتَاجُ[120] إليه في فعل الإبصار . والدليل على أن جريان الروح [هو] فيهما أنَّا متى غمضنا إحدى العينين اتسعت حدقةُ العين المفتوحة لأنها تمتدُّ بامتلائها من مادة إبصار صاحبتها[121] . وخُصَّتِ العصبتان بأنْ جُعِلَ داخلُهما في غاية اللين كما[122] جُعِلَ خارجهما[123] مائلاً إلى الصلابة لما فيه من البعد عن قبول الآفات .

ظ/٨

ثم يَعْرِضُ للعصبتين ، عند انتهائهما إلى العين ، أن ينتسج طرف[124] [كلٍّ منهما] فيصيرَ شبيهاً بالشبكة وتُسمِّيهِ أربابُ الصناعةِ طبقةً شبكيةً . ويكون انتساجُها من جوهرٍ عَرْضِيٍّ على ممرِّ العُروقِ والأوراد . وتكون هذه الطبقةُ الشبكيةُ محتويةً على رطوبةٍ تشبه الزجاج الذائب . وتسميها[125] أربابُ الصناعةِ رطوبةً زجاجيةً . ومادةُ هذه الرطوبةِ هي الروح الجاري في تجويفيِّ العصبتين . ثم تلتحمُ[126] الرطوبةُ الزجاجيةُ برطوبةٍ أخرى صافيةٍ ، نيِّرَةٍ ، مثل النقطة في وسط العين ، غير مستحكمةِ الاستدارة ، بل فيها[127] عَرْضٌ قليل ، [وهي]

---

(١١٣) ص : بغير.

(١١٤) ص : مبداهما.

(١١٥) ص : عن.

(١١٦) ص : يدركه.

(١١٧) ص : لان.

(١١٨) ص : عن.

(١١٩) ص : النوري . وهذا هو «الروح النوري» كما يسميه الرازي وابن سينا.

(١٢٠) ص : لمَا تحتاج.

(١٢١) ص : عن ابصار مادة صاحبها اليها.

(١٢٢) ص : إذا كان.

(١٢٣) ص : كلاهما.

(١٢٤) ص : طرفه.

(١٢٥) ص : وتسميه.

(١٢٦) ص : التحمت.

(١٢٧) ص : فيه.

تُشَبَّه ، في جوهرها ، بحبةِ الجليد ؛ وتسمِّيها أربابُ الصناعةِ رطوبةً جليديةً . وبهذا الجزء من العين تتعلق الرؤيةُ . واغتذاء هذه الرطوبة ، عند الحاجة اليه ، يكوُن من الرطوبة الزجاجية . والحكمةُ في استدارة هذه الرطوبةِ هي[١٢٨] أن لا تصير معرَّضةً للآفات . والحكمةُ في عرضها أنَّ المسطَّحَ تكون ملاقاتُه للمحسوس بأجزاء[١٢٩] أكثرَ من ملاقاة[١٣٠] الكري[١٣١] . ثم جُعِلَ قُدَّامَ هذه الرطوبةِ طبقةً شبيهةً بالعنبية[١٣٢] ، رقيقةً ، كثيرةَ الأورادِ ، في لونها سوادٌ . وتسمَّى عند أرباب الصناعةِ طبقةً عِنَبيَّةً[١٣٣] . وهي حافظةٌ للرطوبةِ الجليدية المختصةِ بالإبصار[١٣٤] . ثم يغطي[١٣٥] هذه الطبقةَ غشاءٌ يلتحم حولها ، لتصير به وقاية لها[١٣٦] عن الآفات .

فقد عُرِفَ اذن أن جوهرَ العين مركبٌ من رطوبتيٌ الجليدية والزجاجية ؛ ومن طبقتيٌ العَنبية والشبكية . وأنَّ[١٣٧] فِعْلَهُ المختصَّ به ، وهو الإبصار ، يتعلق من هذه الأربعة بالجزء الواحد وهو الرطوبةُ الجليديَّة ؛ وأنَّ الأجزاء كلَّها تنزلُ منزلةَ الخدم لها .

/ وقد زاد بعضُ أرباب الصناعة في عدد الرطوبات وعدد الطبقات . الا أنها متى استُقْصِيت على الحقيقة نَزَلَتْ منزلةَ الأجزاء لهذه الأربعة . فسبحان المدبِّر للأشياء ، على تمام حكمته ، وكمالِ قدرته ، كيف أزاحَ العلة في معنى الإبصار والرؤية بهذا النوع من وثيقِ الصنعة ، ومُتْقَنِ الجبلَّة ، ثم دبَّر الجوهرَ الإنسيَّ بالعقلِ المُقْتَبَسِ عن التدبير الالهي . فله الحمدَ على ما أبدع ، وله الشكر لما ألْهَمَ . و/ ٩

(١٢٨) ص : هو.
(١٢٩) ص : أجزاء.
(١٣٠) ص : ملاقاته.
(١٣١) ص : الكبرى.
(١٣٢) ص : بالغيتية.
(١٣٣) ص : عتبيه.
(١٣٤) ص : المختصرية باالابصار.
(١٣٥) الكلمة في الأصل غير واضحة الرسم.
(١٣٦) ص : له.
(١٣٧) ص : فان.

وإذْ[138] قد أتينا على وصف أداة الرؤيةِ فلنعلمْ[139] أنَّ الكلامَ بعد هذا يتعلق بالابانة عن أصناف الأعين ، أعني أنها لِـمَ حصلت مختلفةَ الألوان نحو الزرق والكحل ؛ ولِـمَ حصلت مختلفةَ الهيئات[140] نحو الحَوَل والقَبَل[141] ؛ ولِـمَ حصلت مختلفة القوى نحو الـمُدْرِكَةِ محسوسَها[142] من بعد والعاجزةِ[143] عن[144] إحساسه من قرب والذي هو الضد من ذلك .

ونحن لو اشتغلنا بشرح عللها وذكر الأسباب المقتضية لها لأفضى القول إلى ما يخالف غرضَ الكتاب . فمن الواجب إذن أن يُقْتَصرَ منه على هذا المقدار ونلزمَ الشروعَ في شرح الإبصار ؛ والله الموفق للصواب .

القول في الإبصـــار :

إنَّ الأفعــال ، بالاضـافـة إلى فاعلها ، مفتنَّةٌ على أقسام ثلاث : منها ما هي بالذات ، ومنها ما هي بالأداة ، ومنها ما هي بالآلآت . فأما الفعلُ بالذات فمثل إحراقِ النار وتبريدِ الثلج . وأما الفعلُ بالأداة فمثل رَمْحِ الفرسِ ونطحِ الثور . وأما الفعل بالآلات فمثل النحتِ بالقادوم والقطعِ بالسكين . والفرقُ بين الآلة والأداة أن الأداة آلةٌ متصلةٌ بالفاعلِ والآلة أداةٌ منفصلة عن الفاعل . وإنْ آثرَ واحـدٌ من النـاس أن يسمي الأداةَ آلةً ، والآلةَ أداةً لم نناقشه في الاسم ؛ إنْ يكن[145] المعنى عنده محصَّلاً معقولاً .

وإذا تقرر هذا قدَّمنا وصف ما يقعُ الفعلُ عليه وقوعاً أوّليّاً ، أعني اللون . [و] لأنه يبقى علينا أن نصف كيفية هذا الفعلِ ، فمن الواجب أن نصرف القولَ إليه . وقبل أن نخوض فيه يجب أن نقدِّمَ مقدمةً وهي أن يُعْلَمَ أنَّ المعرفة بالأشياء

---

(١٣٨) ص : وإذا.

(١٣٩) الكلمة في الأصل غير واضحة الرسم ، ولعلها : «وستعلم».

(١٤٠) ص : الهيآت.

(١٤١) ص : والقيل. والقَبَلُ في العين هو إقبال سوادها على الأنف. والقَبَلُ في العينين: إقبال نظر كلٍّ من العينين على الأخرى.

(١٤٢) ص : بمحسوسة.

(١٤٣) ص : والعاجز.

(١٤٤) ص : من.

(١٤٥) ص : يكون.

تتنوع نوعين : منها ما هي عاميَّة ـ وهي الوقوف على مجمله بحسب دلالة الاسم الموضوع ـ ومنها ما هي خاصيَّة وهي الوقوفُ على مُفَصَّلِه بحسب دلالة المعقول . ومثاله / أن لفظة « الانسان » قد تدلُّ على هذا الهيكل المعلوم [أو] على مجمل الذات . والعوام يقتصرون من معرفته على مدلولِ هذه اللفظة ؛ وأما حدُّهُ ، وهو القولُ بأنه حي ، ناطق ، ميت ، فدالٌّ على تفصيله . والحكماء يتَّبعون في[١٤٦] معرفة الموجودات هذا[١٤٧] النوع من الاحاطة .

ظ / ٩

وإذا تقرر هذا ، ثم كانت الرؤيةُ معروفةٌ عند الدهماء بالعِرفان العام ، فمن الواجب أن لا نقتصرَ عليه دون أن نتعداه إلى العرفان الحقيقي ؛ فإنَّ المعرفةَ العامية وإنْ كانت أخفَّ تناولا ، وأسهلَ مأخذاً ، وأيسرَ إدراكاً ، فانها لن تعاون العقولَ الصحيحةَ من نفسِ الجبلَّةِ على [تحصيل] حقائق الحكمة . وأما المعرفةُ الخاصيَّةُ فإنها تصير فاتحةً لذوي الألباب جهاتِ الحكمةِ فيما يتحقق[١٤٨] من الخليقة ، وإنْ كانت في نفسها أصعبَ مأخذاً ، وأعسرَ إدراكاً . ومثاله[١٤٩] أن العاميَّ قد يعرف المطر ، والثلج ، والرعد ، والبرق ، وقوس قزح ، وهالة الشمس[١٥٠] والقمر ، الا أنه متى ما سئِلَ عن حقائقها وصنوف الحِكَم الموجودة فيها ظهرت غباوتُه ، وانكشفت بلادتُه ؛ ولا كذلك الحال في [العرفان] الخاص[١٥١] المتحقق لكلِّ واحد منها بحدِّه ورسمه . وهكذا في تباين الفريقين في معرفة الرؤية ، فنقول :

إنَّ معدن القوة الحساسة في الحيوانات الشريفة هي مقاديم[١٥٢] الأدمغةِ ،

---

(١٤٦) ص : من.

(١٤٧) ص : لهذا.

(١٤٨) ص : يتحققه.

(١٤٩) ص : فمثاله.

(١٥٠) ص : ربما تُعَدُّ هذه العبارة إشارة من الفيلسوف إلى رسالة الكندي « في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير » . (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ٢ ، تحقيق د. محمد عبدالهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص ٨٠ـ٨٥) .

(١٥١) + عن.

(١٥٢) مقاديم : جمع مُقْدِم.

بدلالة أن الآفةَ المعترِيةَ لـمُقَدَّم الدماغ تصير [مشكلة تعطل] الاحساس ثم الأعصاب[١٥٣] الممتدة منه[١٥٤] إلى الأعضاء الـمُعَدَّةِ، التي تنزل منزلةَ[١٥٥] الأداةِ المستعملةِ[١٥٦] في تحصيل البعيد . والمحسوسُ الأوَّلُ بالذات يتزل منزلةَ [الشيء] المستعدِّ لوقوع الفعل عليه . ثم الحواسُ المدركةُ للأشياء ، على المباينة ، نحو البصر ، والسمع ، قد تستعينُ[١٥٧] في إدراك محسوساتها بآلاتٍ تقترن بها ، نحو الضوء المؤدي للرؤية ، والهواء المؤدي للصوت ، وبمثله الحال في إدراك الروائح .

فأما الحاستان الـمُدْركتَان لمحسوسهما ، على سبيل المباشرة والملاقاة[١٥٨] فانهما وإنْ كانتا غير مستغنيتينِ في الحقيقة عن الاستعانة بآلاتٍ ، فان الانسان ربما يتوهم أنهما ليستا بمفتقرتين إلى شيءٍ من الآلات . وإذْ[١٥٩] كان غَرَضُنا من الكتاب مجرداً لفعل الحاسة الواحدة فمن الواجب أن نُعْرِضَ عن ذكر ما عداها / ، ونقتصرَ بالقول عليها ونقول : و/ ١٠

إنَّ نسبةَ المحسوس الأوَّليّ[١٦٠] بالعينين[١٦١]، أعني اللونَ ، إلى الآلة المقترنة بهما وهي الضوء المتصل بذي اللون كنسبة الحاسِّ[١٦٢] الأوَّليِّ به ، أعني الدماغَ ، إلى الأداة الأوَّليَّة المتصلة به[١٦٣]، وهي الروح الجاري في تجويفيْ العصبتين ، أعني اللتين تمتدان[١٦٤] منه إلى الجزء المبصر من العين . ثم الجزءُ المبصرُ منها ، وهي الرطوبة الجليدية التي ذكرناها ، تنزل منزلةَ المعنى المشترك في الأداة والآلةِ . فقد ظهر إذاً أنَّ بين القوة الحسَّاسة ، التي هي حالَّةٌ بالجسم ، وبين المحسوس اتصالٌ متوسطٌ . ومهما انقطعت مادة الضوء من الجوهر المشرق

(١٥٣) ص : كلمتان غير واضحتين ، ثم عبارة «الاحساس ثم للاعصاب».
(١٥٤) أي مقدم الدماغ.
(١٥٥) ص : منزل.
(١٥٦) ص : المستعمل.
(١٥٧) ص : يستعين.
(١٥٨) ص : والملاقات.
(١٥٩) ص : وان.
(١٦٠) ص : بالاولي.
(١٦١) ص : بالعين.
(١٦٢) ص : الحساس.
(١٦٣) ص : بها.
(١٦٤) ص : يمتدان.

انقطعت مادةُ الروحِ عن مقدمة الدماغ ؛ فانَّ العين وإنْ كانت صحيحةً لم يثبت لها فعلُ الرؤيةِ أصلاً وذلك لعدم الاتصال بين الرائي والمرئي .

وإذا عُرِفَ ذلك فمن الواجب أن نعلم أن الجزء من الحيوان لم يَسْتَثْبِتْ شيئاً من الألوان الاّ بمجموع شرائط خمسة : إحداها[١٦٥] الوضعُ على المحاذاة[١٦٦] . والثانية البعدُ على الاعتدال . والثالثة العضو الصحيح . والرابعة الضوءُ المتصلُ . والخامسة الروحُ الممتدُ . ومتى انتقصَ إحداها فقد يمكن [حصولُ] النقص في الرؤية ؛ ومتى انقطعت رأساً فقد عُدِمَت الرؤيةُ بواحدةٍ . وإنْ كان الاتصال بين الشيئين غيرَ مشتبه ، بعد عدمه ، الا بحقيقةِ معانٍ[١٦٧] ثلاثة ، وهو : أن يتحرك المتصلُ إلى المتصل به ، أو يتحركَ المتصلُ به إلى المتصل ، أو يتحرك كلٌّ واحدٍ منهما إلى صاحبه . وقد وجدنا لكلٍّ واحد من المعاني الثلاثة قابلاً من العقل يَدَّعي صحتَه ويوجِّهُ لِـمَعْنَاهُ[١٦٨] على غيرِه، فمن الواجب أن نصرف القول إلى تَعَرُّفِ دعواهم فيها ، وتأملِ ما يَصِحُّ من حججهم عليها .

في صفة اتصال المرئي بالرائي :

ربَّ شيءٍ إذا حاول الانسانُ معرفتَه والوقوفَ على حقيقته لم يتأتَ له [بلوغُ] ما في مراده منه إلا بمعرفةِ شيءٍ آخر يتحقق[١٦٩] قبله . وهذا البحث هو من جملةِ هذا النوع . والذي يُحْتَاجُ إلى معرفته هي مقدماتٌ ثلاثة : إحداها الوقوفُ على أن كلَّ جوهرٍ كان مُشِفّاً ، عادمَ اللونِ والضياء ، فانَّ من شأنه أن يصير مجلوّاً[١٧٠] في حالةٍ واحدةٍ بأضواء كثيرة من غير أن يقع بينها تدافع / في الحصول والقبول . وكلُّ جوهرٍ كان مختصاً بلون ذاتي أو بضياء جوهريٍّ فانه لن يصير مجلوّاً في حالته تلك بشيء من الأضواء الأُخَر أصلا ؛ بل يُدافعُ شَبَحُهُ عامةَ ما يوجد طارئاً عليه . ولهذا ما ليس يوجد لهيبُ المصباح مستزيداً للاضاءة من الأنوار الأُخَرِ ، ويوجدُ الهواءُ المشفُّ مجتلباً للزيادةِ من الأضواء الأُخَرِ .

ظ/ ١٠

---

(١٦٥) ص : احدها.

(١٦٦) ص : المحاذات.

(١٦٧) ص : بحقيقة معاني .

(١٦٨) وتوجه المعانه.

(١٦٩) ص : يتحققه.

(١٧٠) مجلوّاً : منظورا اليه ومبصراً.

والثانيةُ الوقوفُ على أن الجواهرَ موضوعةٌ[171]. فإنْ كانت محلاً للأعراض المحمولةِ ، فانَّ حملَها للأعراض ليس يوجد على هيئةٍ واحدةٍ ، بل يتعينّ[172] [قسمتُها] إلى قسمين : أحدُهما[173] على سبيل الانفعال بها ، والآخر على سبيل التأدية لها . ومثال ذلك أن الزجاجةَ ، متى جُعِلَ في تضاعيفها شيءٌ مصبوغ[174]، فانها وإنْ وُجِدَت حاملةً لونَه ، فإنَّ حملَها إيَّاه لن يكون على طريق الانفعال به بل تحملُه على طريق التأديةِ له ؛ بدلالة أن المصبوغ متى فارق جوارَها صُودِفَ جوهرُها كهيئة ما هي عليه . ثم لا كذلك الحال في الماء الـمُسَخَّن لأن حمله للحرارة لن يكون الا على طريق الانفعال ؛ والدليلُ عليه أن (الكاسب للحرارة)[175] مهما فارق جواره لم يعدمْ الحرارة منه الا بعد مدة طويلة .

والثالثةُ الوقوفُ على أن الجوهرَ الـمُسْتَشِفَّ لن يتمَّ له الاشفافُ الا بأن يسطع الضوء عليه . ومهما حصل في الظلام ، [من] البحثِ فان حقيقةَ الإشفافِ [سوف] توجد معدومة فيه ؛ الا أن يقال إنه مشفٌّ بالقوة لا بالفعل . ثم إنَّ سطعَ الضوءُ عليه ، وصارَ مُسْتَشِفّاً على الاطلاق ، فانه حينئذ يَصْلُحُ لحمل الألوان . ومهما حملها فقد صار في تلك الحالة متجلِّياً بطبقتين : إحداهما الضوء ، والأخرى اللون . غير أنَّ حملَه لهما لن يكون على سبيل الانفعال بل يكون على سبيل التأدية . والدليل على أن الجوهرَ الـمُشِفَّ يكون حاملاً لهما[176] معاً هو[177] أن البيت المضيءَ متى كُسيَ جدرانُه باللون الأسود ضَعُفَ ما فيه من الاضاءة والاشراق . وبهذا يُعْرَفُ أنَّ اللونَ والضوءَ جنسهما جنسٌ واحدٌ ، وهو شعاعُ جسمٍ غيرِ مُسْتَشِفٍّ . غير أنَّ أحدهما[178] لطيفٌ ، مشرقٌ ، يسطعُ بذاته ؛ والآخرُ كثيفٌ ، كَدِرٌ ، ليس يسطع الا بمعونة صاحبه .

ثم رجع بنا الكلامُ إلى ما هو غرضنا من الباب وهو / وصفُ الأقاويل و/ ١١

(١٧١) ص : الموضوعة.

(١٧٢) ص : تعين.

(١٧٣) ص : احدها.

(١٧٤) ص : شيئاً مصبوغا.

(١٧٥) ص : الكاسب له الحرارة.

(١٧٦) أي الضوء واللون.

(١٧٧) ص : و.

(١٧٨) ص : احداهما.

المختلفة فيما يقعُ من الاتصال بين الحاسِّ والمحسوس ، فنقول : أما بحسب القوانين الهندسية فسواء اتصلَ[179] هذا بذلك [أم] ذاك[180] بهذا ، فانَّ براهينها لن تختلفَ ؛ بل يكون[181] لسياقها في الوجهين [وجهةٌ] واحدةٌ . الا أنَّ حكماء المهندسين مثل إقليدس ، وبطليموس ، وأتباعهما ، زعموا أنَّ اتصالهما لن يكون[182] الا بخروج الضوء من الجزء الـمُحِسِّ وانتهائه إلى اللونِ المحسوس وأن امتداده يكون ذا شكلِ مخروطٍ ، صنوبري الهيئةِ . وهو يتقوّى بالضياء[183] الخارج ، وينفذُ في الهواءِ الـمُشِفِّ ، إلى أن يعوقَهُ الجسمُ الملوَّنُ ، ويمنعُه من النفاذِ فيه . وتنعقدُ صورةُ اللونِ في طرفه ، فينكسُ عند ذلك منعكساً إلى ينبوعه الذي سطع منه ، فيصيرُ به اللونُ متجلياً مرئياً .

فاذاً الاتصالُ عند هذه الفرقة (إنما يحدث بسريان الضوء) [184] من[185] الرائي نحو المرئي . واليه يذهب جالينوس وأتباعه من الأطباء . وأما الموصوفون بعلم الفلسفةِ وهم مثل أريسطوطاليس ، والاسكندر ، وثامسطيوس ، وغيرهم ، فانهم جعلوا إدراكَ البصر للمُبْصَرِ على مثالِ ما عُقِلَ من الحال في المحسوسات الأُخَرِ . وكما أن السمع يدركُ الصوت على الحقيقة ، لا بأن يسري[186] منه اليه القوة ، بل الصوت هو الساري إلى السمع ، كذلك الحكم في البصر . فاذاً الجسمُ الملوَّنُ فمهما تجلى لونه في الهواء الـمُشِفُّ حمله[187] إشفافُه بعامةِ أجزائه ، لا على سبيل الاتصال به ، بل على سبيل التأدية له ؛ فيصيرُ المحمولُ سطيعاً[188] فيما حاذاه من مصقول[189] الناظر[190] . ثم يميِّز الناظرُ ، بخاصيَّةِ قوتِه الحساسة ، صورةَ ما انطبع فيه ، سواداً كان أو بياضاً . قالوا : وليس

---

(179) ص : يصل.

(180) ص : وذاك.

(181) ص : يكونوا.

(182) ص : يكونا.

(183) ص : الضياء.

(184) ص : ليس بان النوع.

(185) ص : عن.

(186) ص : يسرى.

(187) ص : جلة.

(188) أي منتشراً.

(189) ص : صقال.

(190) الناظر: أي العين.

انطباعُ اللونِ، في الجواهر الصقيلةِ، مما[191] يختصُّ به جزءُ الناظرِ، بل هو شيءٌ يعمُّ المرايا كلَّها ؛ غير أن الجزء الناظرَ يفارقُ ما عداه[192] بالذي [اختُصَّ به[193]] مكانُه[194] من قوةِ الاحساس . ولو أنَّ المرايا الأُخَرَ كانت مخصوصةً بمثلِ حاله[195] من هذه القوة لما عدمت خاصيَّةَ التمييز بين الألوان . قالوا : والدليلُ على / أنَّ الصحيحَ من المذهبين هو هذا دون الأول أن الذي هو في أقربِ القُرْبِ منا والذي هو في أبعدِ البعدِ عنا يُرأيان جميعاً في المدة الواحدة . ظ/١١

ثم المتأخرون ، من أهل هذه المقالة ، افترقوا فرقتين : فزعمت إحداهما[196] أنَّ التفرقةَ بين الألوان متعلقةٌ[197] بالرطوبةِ الجليديةِ من العين ؛ وأنَّ الدماغَ خادمٌ لها على طريق الامداد . وزعمت الأخرى أنها تتعلق بالجزء الذي هو منبتُ العَصَبَتَيْنِ من الدماغ وأن الرطوبةَ الجليديةَ كالٌ لأداتها[198] الأولى . ولكلٍّ واحدةٍ من هذه الفِرَقِ مآخذ وحججٌ[199] قوية .

ثم الكلامُ بعد هذه الجملة يتعلقُ بالمباحث الجزئية ، نحو التعرفِ بأن جرم الشمس وجرم القمر لِمَ يُرأيان ، عند الطلوع وعند الغروب ، أعظمَ من مقدارهما في كبد السماء ؛ وأنَّ المرآة المقعَّرة لِمَ تُري[200] الوجوهَ أعظمَ من مقاديرها ؛ والمقبَّبةَ بالضدِّ من ذلك ؛ وأنَّ شكلَ الوجهِ لِمَ يُرى[201] منكوساً في الخمرة ومعوجّاً في صفحة[202] السيفِ ؛ وأن السمكَ لِمَ يُرى[201] في الماء أعظمَ

---

(١٩١) ص : بما.
(١٩٢) ص : ما عداها.
(١٩٣) كلمة غير واضحة ولعلها «اختص».
(١٩٤) ص : بمكانه.
(١٩٥) ص : حالها.
(١٩٦) ص : احدهما.
(١٩٧) ص : متعلق.
(١٩٨) ص : لاذاتها.
(١٩٩) ص : والحجج.
(٢٠٠) ص : تر.
(٢٠١) ص : ير.
(٢٠٢) ص : صفيحة.

منه في الهواء ؟ . وأربابُ الهندسةِ قد جرَّدوا السعيَ لها ، واستقصوا في ذكرِ عللها[٢٠٣] .

وهذا [٢٠٤] المقدارُ هو أكملُ كفايةٍ لك ، أيها الأخ الحميد ، ولمن أوتي من الفهم الذكي ، والعناية البالغة ، مثلَ[٢٠٥] ما أوتيتَهُ . ولولا ما نحن بازائه[٢٠٦] من فتنةِ الغاغَة ، وزعماءِ العامةِ ، وما أُشْرِبَتْ به قلوبُ دهمائهم من البغضِ للحكمةِ ، والتعصب على أهلِ البصيرةِ ، لأوجبنا على [أنفسنا] أقصى ما يتصل بهذا [من] البيان . ونسأل الله العصمةَ ، والحَوْلَ[٢٠٧] ، والقوةَ ، ونرغبُ اليه في تأييد هذا السلطان الذي هو زينةُ الشرقِ والغرب ، وأن يديمَ له الهيبةَ في قلوب الأشرار ، والمودَّة في قلوب الاخيار ، بمنِّه ، وكرمه ، آمين[٢٠٨] .

---

(٢٠٣) يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي : « قد يدرك المُدْرِكُ العنبة التي لها قدر من العظم أكثر مما هي عليه إذا كانت في شراب في كأس. . و[الانسان قد] يرى وجهه في المرآة في غير المكان الذي هو فيه . . ويرى للمردي [المجداف] إذا غاص في الماء واعتمد عليه الملاح مكسَّراً . . ويرى قرص الشمس عند طلوعها وغروبها أعظم مما يرى عند ارتفاعها . . ويرى وجهه طويلاً أو عريضاً ، وكبيراً أو صغيراً بحسب الجسم الصقيل الذي ينظر فيه » . (المغني ، ج ٤ ، ص ٧١) .

(٢٠٤) ص : وبهذا.

(٢٠٥) ص : على.

(٢٠٦) ص : باذائه.

(٢٠٧) ص : وينحول.

(٢٠٨) أثبت الناسخ بعد هذا الموضع قوله : «تمّ القول في الأبصار والمبصر بحمد الله وعونه وحسن توفيقه على يد كاتبها [اقرأ: كاتبه] [و] محرره العبد الراجي عفو ربه الغفور، أحمد بن المرحوم الشيخ مصطفى عاشور البلبيسي، غفر الله له ولوالديه، ولجميع المسلمين، ولم قال آمين. في غرّة جمادي الأولى سنة ١٢٢٣ﻫ. وورد في هامش الصفحة بخط دقيق مايلي : «ونقلت مصححة عن نسخة محررة بخط أبو [اقرأ: أبي] نصر علي بن أبي سعد الطبيب، سنة ٥٩٢ ، اثنين وتسعين وخمسماية للهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والسلام».

الشذرات الباقية من
مؤلفات العامري المفقــودة

أشار العامري ، في ثنايا مؤلفاته التي عُثِرَ عليها ، إلى عدد من كتبه التي لا تزال مفقودة ، وتحدَّث عن بعض ما جاء فيها . فإذا جمعنا هذه الاشارات ، بعضها إلى بعض ، وكوَّنَّا صورة عن محتوى هذه الكتب ، أمكننا تقسيمها ، إلى أربع فئات :

أولاً ـ المؤلفات المنطقية :

١ ـ تفسير كتاب البرهان :

أشار العامري في رسالته ، « القول في الأبصار والـمُبْصَر » ، إلى « كتاب البرهان » الذي عالج فيه « رؤية العقول الصحيحة لحقائق المعاني الكلية » ، وقال : إنَّ هذا الموضوع « قد سبق شرحه في آخر ما أوردناه من تفسيرنا لكتاب البرهان[1] » . أما الجزء الرئيس من الكتاب فقد تناول فيه ، على حدِّ قوله ، « ما يصحُّ الاعتماد عليه من الأقوال الصادقة بحسب هذه الصناعة [يعني المنطق] ، وما لا يصحُّ الاعتماد عليه منها » ؛ ومن ثم فقد أفاض في « ذكر القوانين المنطقية »[2] .

٢ ـ شرح كتاب المقولات لأرسطو :

وضع العامري شرحاً أو تعليقاً على « كتاب المقولات » الذي هو أحد أجزاء الأورغانون . وقد عثرت الأستاذة مُباهت توركر على شذرات من هذا الشرح ، نشرتها ، بدون تحقيق ، في مجلة ARASTIRMA التركية[3] . وما دمنا بصدد الشذرات الباقية من المؤلفات المفقودة ، فمن المناسب أن ندرج ، ها هنا ، نص هذه الشذرات محققاً :

---

(١) أبو الحسن العامري : القول في الأبصار والمبصر ، و/٢ .

(٢) أبو الحسن العامري : القول في الأبصار والمبصر ، ظ/٦ .

(٣) نشرت هذا النص الأستاذة Mubahat Turker ، في مجلة « ARASTIRMA » التركية ، المجلد الثالث ، ١٩٦٥ ، ص ١٠٣-١٢٢ . ونظرا لكثرة الأخطاء والتصحيفات في نشرتها مما يحول ، بالفعل ، دون الافادة منها فقد رأينا تحقيق الشذرات ونشرها .

قال أرسطوطاليس :

كتاب المقولات
II– 1 a, 20 –25
Nesri

« الموجودات : منها ما تقال على موضوع ما ، وليست البتّة[4] في موضوع ما ، كقولك : « الانسان » ، فقد يقال على إنسانٍ [ما] وليس هو البتة[4] في موضوعٍ ما . ومنها ما هي في موضوعٍ[5] ، وليست تقال أصلاً على موضوعٍ ما . . . (وأعني بقولي : « في موضوع » الموجود[6] في شيءٍ لا كجزء منه ، وليس يمكن أن يكون قوامه من غير الذي هو فيه) .

ومثال ذلك « نحوٌ ما » ، فانه في موضوع ، أي في النفس . (وليس) يقال أصلاً على موضوع ما ؛ و « بياض ما » هو في موضوع ، أي في الجسم (إذ كان كلّ لونٍ في جسم) وليس [يقال] البتّة على « موضوع ما »[7] .

Ayasofya,
2483, 89 a

وأراد بقوله « لا كجزء[8] منه » لا من حدّه ، ولا من كميّته . وقد عبر سنبيلقيوس عن معنى ما أورد أرسطوطاليس بهذه العبارة فقال : « العرض[9] هو الذي يوجد في موضوع ما من غير أن يُعَرِّفَ شيئاً[10] من ماهيّة جوهره ؛ ولا يمكن أن يفارقه مع بقاء إنّيّتِه»[11] .

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات
III– Ib, 10–15

« متى حُمِل شيءٌ على شيء حمل المحمول على الموضوع ، قيل : كلُّ ما يقال على المحمول [يقال] على الموضوع أيضاً . مثال ذلك : أن «الانسان» يحمل على انسانٍ ما ، ويحمل على «الانسان» «الحيوانُ» ؛ فيجب أن يكون « الحيوان » على « إنسانٍ[12] » ما ، أيضاً ، محمولاً ؛ فانّ

---

(٤) ص : وليس البتة .

(٥) ص : موضع .

(٦) ص : الموجودات .

(٧) أرسطوطاليس : المنطق ، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، ج١ ، ط١ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ص٣٤ . وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا ، أرسطوطاليس : المنطق ، (١٩٨٠) .

(٨) ص : كجز .

(٩) ص : الغرض .

(١٠) ص : شياء .

(١١) ص : أنه .

(١٢) ص : الانسان .

إنساناً[١٣] ما هو إنسانٌ ، وهو حيوانٌ .

الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتّبا تحت بعض فان فصولها أيضاً في النوع مختلفة . من ذلك أن فصول الحيوان كقولك ؛ المشّاء ، والطير ، وذو الرجلين ، والسابح ؛ وفصول العلم ، ليست أشياء من هذه ؛ فانه ليس يخالف علمٌ علماً بأنه ذو رجلين ـ فأما الأجناس التي بعضها تحت بعض فليس مانع يمنع من أن يكون فصولُ بعضها فصولَ بعضٍ بأعيانها ؛ فان الفصول التي هي أعلى تُحْمَلُ على الأجناس التي تحتها ، حتى تكون جميع فصول الجنس المحمول هي بأعيانها فصولَ الجنس الموضوع »[١٤]. فأما الفصول المُقَسِّمةُ لها فقد اختلف المنطقيون في ذلك .

Ayasofya, 2483, 91 b

فقال الاسكندر :

« يجــوز أن يشترك هذه الأجناس في الفصــول القاسمة لهـا ، فان « ذا الـرجلين » « وكثير الأرجل » فصلان يشترك فيهما « الحيوان الماشي »، و «الحيوان الطائر»؛ وهما جميعاً يقتسمان هذين «الجنسين». وكذلك « ذو الأرجــل » و « عديم الأرجل » يقتسمـــان « الماشي » ، و « السابح » ؛ و « المتنفس » و « غــير المتنفس » يقتسمان « الطائر » ، و « السابح » ، و « الماشي » ، و « المولّد » و « غير المولّد » ، و « آكل العشب »[١٥]، و « آكل اللحم » ، و « [شارب] الماء » و [متنفس] الهـواء[١٦]. [و] هذه كلّهـا فصول قاسمة لجنس[١٧] النبات وجنس الحيوان ، القسيمين تحت الجسم المغتذي » .

فسّر الاسكندر قول أرسطوطاليس في هــذا الموضع على أنـه أراد

---

(١٣) ص : انسان.
(١٤) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ١، (١٩٨٠) ، ص٣٥.
(١٥) ص : أكل العسب.
(١٦) ص : والماى والهوايى.
(١٧) ص : الجنس.

بـ« الأجنـاس المختلفـة » ـ التي ليس بعضها تحت بعض ـ القسمين الأوَّلين فقط ، وأراد بقوله « فان فصولها مختلفة » المقوِّمة والقاسمة جميعاً ، ووافقه على هذا الرأي[١٨] سنبليقيوس .

وقال أرمينس :

92 a

« أراد أرسطوطاليس بذلك جميع الأقسام الأربعة ، وأراد بالفصول الفِصَلَ المُقَسِّمَةَ ، لأن المتمِّمة ، بما هي متمِّمة ، لا تسمَّى[١٩] فصولاً ، لكن بما هي مُقَسِّمة » .

فأمـا الفصول التي أوردها الاسكندر فليست هي فصول هذه الأجناس ، لكنها فصول الجنس العالي لها كلِّها ، وهو الحي ؛ ووافقه على ذلك مـن القدماء أيامبليخس[٢٠] [Jamblecus] ، ومن المحدثين أبو نصر الفارابي . وزعم أبو نصر أن هذه الفِصَل التي ذكرها الاسكندر هي فصول عرضية ليس منها شيء يقوِّم نوعاً من الأنواع .

وقال الاسكندر :

« أراد بقوله « مختلفة في النوع » أي في معناه وطبيعته ، لا بالاتفاق في الاسم ؛ كما يقال في الحيوان : [منه] ما هو ذو أرجل ، ومنه ما هو ذو رجلين ؛ وكذلك في الأواني ، لأن هذا باتفاق الاسم » .

وقال أرمينس :

« أراد بذلك الفِصَل التي لها من حيث هي في أنواعها ، لا من حيث هي لها بحسب الجنس الشامل لها » . وهذا التفسير موافق لمذهبه .

وقال أيامبليخس[٢٠] :

---

(١٨) ص : الرى .

(١٩) ص : يسمى .

(٢٠) ص : ايامبليحس . وقد ذكره ابن النديم في (الفهرست ، ص ٣١٥) . وايامبليخس (٢٧٠ ـ ٣٣٠م) فيلسوف يمثِّل الفرع السوري للأفلاطونية المحدثة . وهو تلميذ فورفوريوس . والمعروف عنه أنه تناول الأفلاطونية المحدثة بالتعديل ، وادخل عليها تعاليم الشرق . ويقال إنه تأثر بالفيثاغورية الجديدة ، ودوَّن شروحاً على افلاطون وأرسطو» . (د. محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٦٥ .

« أراد بذلك الفصول القاسمة لأنها هي التي تسمّى[٢١] الفصول النوعية ، فأما التي تُقَوِّمُ[٢٢] فتسمّى فصولاً جنسية » .

وقال فرفوريوس :

« أراد بـه الفصول المولّدة لأنواعها القاسمـة لها ، لا التي تولّـد النوع ، كالذكر والأنثى . فأما المثال الذي أورده[٢٣] ارسطوطاليس فانه في الأجناس الغير العالية ، التي هي من مقولات مختلفة ، وفي الفصول القاسمة » .

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات
IV–1b,25–2a,5

« كلُّ واحد من التي تقال بغير تأليف أصلاً فقد يدلُّ إما على « جوهر » ، وإما على « كم » ، وإما على « كيف » ، وإما على «إضافة» ، وإما على «أين» ، وإما على «متى» ، وإما على «موضوع» ، وإما على « أن يكون له »[٢٤] ، وإما على «يفعل» ، وإما على «ينفعل» . فالجوهر على طريق المثال كقولك : إنسان ، فرس . والكم كقولك ذو ذراعين ، ذو ثلاث أذرع . والكيف كقولك : أبيض ، كاتب . والاضافة كقولك : ضعف ، نصف . وأين كقولك : في لوقين ، في السوق . ومتى كقولك : أمس ، عاماً أول . وموضوع كقولك : متكىء ، جالساً[٢٥] . وأن يكون له كقولك : مُتَنَعِّلٌ ، متسلِّحٌ[٢٦] . ويفعل كقولك : يقطع ، يحرق . وينفعل (كقولك) : ينقطع ، يحترق .

وكـلُّ واحد من هذه التي ذكرت إذا قيل ، (قيل) مفرداً على حياله ، فلم يُقَلْ بايجاب ولا سلب أصلاً . لكن بتأليف بعض هذه إلى

---

(٢١) ص : يسمى .
(٢٢) ص : يقوم فيسمى .
(٢٣) ص : التي أورد .
(٢٤) ص : اله .
(٢٥) ص : جالس .
(٢٦) ص : مسلح .

بعض تحدث الموجبة والسالبة . فانّ[27] كلّ موجبة أو سالبة يظن أنها إما صادقة وإما كاذبة . والتي تقال بغير تأليف أصلاً فليس منها شيء صادقاً ولا كاذباً . ومثال ذلك : أبيض ، يحضر ، يظفر »[28].

وقد أورد ثامسطيوس على تحقيق ذلك ، من طريق القسمة ، ما يتضح به قول أرسطوطاليس فقال : « أول الموجودات الظاهرة للجنس هي الطبيعة القائمة[29] بذاتها ، وهي الجوهر . وظاهر من طريق الجنس أيضاً أنّ ها هنا طبيعة / مقابلة لهذه قوامها بها ، وهي العرض ، ولأنها إنما يقال لها عرض بحسب . . .

Ayasofya, 2483, 93b

94a

قال أرسطوطاليس :

« وقد يُظن بكلّ جوهر أنه يدلُّ على مقصود اليه بالاشارة . فأما الجواهر الأول فبالحق الذي لا مرية فيه أنها تدلُّ على مقصود اليه بالاشارة ، لأن ما يُستدل عليه منها شخص واحد بالعدد . وأما الجواهر الثواني فقد يُوهِمُ اشتباه شكلِ اللقب منها أنها تدلُّ على مقصود إليه بالاشارة ، كقولك ، الانسان ، الحيوان . وليس ذلك حقاً ، بل الأولى أنها تدلُّ على أيِّ[30] شيء ، لأن الموضوع ليس بواحدٍ كالجوهر الأوّل ، لكنّ الانسان يقال على كثير ، و (كذلك) الحيوان ؛ الا أنها ليست تدلُّ على أيِّ شيء على الاطلاق ، بمنزلة الأبيض ، فانّ الأبيض ليس يدلُّ على شيءٍ[31] أيِّ شيء . فأما النوع والجنس فانهما يقرران أيِّ شيءٍ في الجوهر ، وذلك أنهما يدلان[32] على جوهرٍ ثانٍ ما . الا أن الاقرار بالجنس يكون أكثر حصراً من الاقرار بالنوع ؛ فان القائل : « حيوان » قد جمع بقوله أكثر مما يجمع القائل : « إنسان » . . »[33].

كتاب المقولات
V – 3b, 10–23

(٢٧) ص : وإن.
(٢٨) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ١ ، (١٩٨٠) ، ص ٣٥-٣٦.
(٢٩) ص : القايمة.
(٣٠) ص : ان.
(٣١) ص : + غير.
(٣٢) ص : يدللان.
(٣٣) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ١ ، (١٩٨٠) ، ص ٤٠.

قال فرفريوس :

Ayasofya, 2483, 102b

« أراد أنَّ الأبيض والأسود لا يُشْبِهُ[٣٤] كيفية محدودة ، لا كيفيةَ إنسان ، ولا كيفية ثور ، ولا كيفية جوهر آخر من الكيفيات التي في كلِّ واحد من جمل الجواهر » . ثم قال : « وليست هذه خاصة لجميع الجواهر ، لأن الأجناس والأنواع ليست [تدلُّ] على شيء محدودٍ مشار إليه ، إنما تدلُّ[٣٥] على شيء له حال من الأحوال » .

وقال فويري :

[كلٌّ من] « الانسان ، والحي ، يجب أن يوصف بأي شيء ، لأن الموضوع فيهما ليس بواحد ؛ فيميز له الجوهر الأوَّل الذي موضوعه واحد بالعدد ، والأزمنة[٣٦] ، لأن ذاته وفعله هما أيُّ [شيء] فقط ، أيُّ كيفيةٍ فقط . وأما النوع والجنس فمثاله[٣٧] الانسان والحي ، [فانهما] وإنْ كانا موصوفين[٣٨] بأيٍّ ، فليس ذلك بقول مطلق ، لأنهما إنما وُصِفا[٣٩] بذلك لأنهما[٤٠] يفصلان بين بعض الجواهر وبين بعضـ[ـها الآخر] . لا بل إذا سئلتَ أيُّ جوهر هو سقراط ؟ ، قلتُ : هو إنسان أو حي ، فأما ذواتهما فموصوفة » .

وقال أبو الحسن العامري[٤١] :

«أراد بذلك أن لفظة الانسان والحيوان ، إنْ[٤٢] قلت إنهما يدلان على أيِّ شيء ، فليس ذلك ، بالحقيقة ، كالأبيض الذي يدلُّ على أيٍّ

---

(٣٤) ص : ينسبه .
(٣٥) ص : يدلُّ .
(٣٦) ص : فالأزمنة .
(٣٧) ص : بمثاله .
(٣٨) ص : موضوعين بايى .
(٣٩) ص : وصفه .
(٤٠) ص : بايهما .
(٤١) ص : بما قال الحسُن .
(٤٢) ص : فان .

شيءٍ بالحقيقة ؛ لأنهما ليسا بكيفيتين . ولفظ « أي » ـ جوهرية كانت أو عرضية ـ يوصف بالكيفية ، لكنَّ هذه اللفظة كما تستعمل[٤٣] على الحقيقة في الكيفيات المحضة فقد تستعمل[٤٤] أيضاً على المجاز في المعنى الذي تنحصر[٤٥] فيه الأشياء الكلية بذواتها كالجنس والنوع / ، لأنهما وإنْ كانا يعملان بذاتيهما (على حصر[٤٦]) الكثرة ، فقد يعملان بالعرض (على إفراز)[٤٧] تلك الكثرة عن غيرها ؛ ولهذا يجاب بها عند السؤال عن كلِّ شخص بأي » .

103a

وهذا موافق لغرض فويري .

وقال أبو بشر متى :

« يعني أن الجواهر الثواني » ليس تدل[٤٨] على كيفية مطلقة ـ لا إنسان ، ولا حيوان ، ولا ثلج ، ولا اسفيداج ـ لكن إما كيفية وإما كيفا[٤٩] ـ أي لون أو ذو لون ـ من غير أن يكون جوهراً بعينه . فأما النوع والجنس ـ من الجواهر الثواني ـ فإنهما يدلان على أي شيء[٥٠] ، [من حيث] أنهما يقرران أي شيء . وذلك الذي هو أي شيء [إنما هو] الذي يقرر أنه هو جوهر . وقوله « يدلان على جوهر ثان[٥١] ما » ، أي على جوهر[٥٢] ما أعني بكيف[٥٣] . وإنما قال[٥٤] ذلك لأنهما لا يدلان على جوهر ساذج[٥٥] ، بل جوهرٍ ذي كيفيات وفصول ، مثل : حي ،

(٤٣) ص : يستعمل.
(٤٤) ص : يستعمل.
(٤٥) ص : ينحصر.
(٤٦) ص : حصير.
(٤٧) ص : اقرار.
(٤٨) ص : يدل.
(٤٩) ص : كيف.
(٥٠) ص : + على.
(٥١) ص : ثاني.
(٥٢) ص : + ما.
(٥٣) ص : لكيف.
(٥٤) ص : مثال.
(٥٥) ساذج : كلمة فارسية معناها : بسيط .

ناطـق ، مائت » . وهذا موافق لقول فرفوريوس .

وقال أبو نصر الفارابي :

« أما الاشتباه في شكل اللقب فلأن الشخص المشار اليه ينعت باسم النوع والجنس ؛ فَيُوهِمُ أن المعنى الذي يُعْرَفُ بقولنا إنسان أو حيوان ، هو مشار[٥٦] إليه . وقوله : « بل تدلُّ على أيِّ شيء » ، يعني على انفراد شيء عن شيء ، وانحياز[٥٧] شيء عن شيء . وقوله : « لأن الموضوع ليس بواحد » ، لم يقصد به تعريف السبب الذي من أجله دلَّت الثواني على انفراد شيء عن شيء لكن تعريفَ السبب الذي من أجله دلَّت الثواني عليه[٥٨] ، حقاً . ودلالة الأنواع والأجناس تنتظم[٥٩] معنيين : أحدهما تعريف ما هو الشيء والآخر تعريف إفرازه[٦٠] عن غيره ؛ كما ينتظم ذلك دلالة الحدِّ » . فأما الأبيض فله دلالة واحدة فقط ، وهي[٦١] أيٌّ [شيءٍ] فقط . وهذه المعاني يقرب بعضها من بعض » .

[قال أرسطوطاليس] :

« ومما للجواهر[٦٢] أيضاً أنه لا مضاد لها »[٦٣] .

كتاب المقولات
V – 3b, 19

وقال متّى :

« إنما قال ذلك لأنها ليست بخاصةٍ حقيقةٍ[٦٤] إذ هي سلب . والخاصة هي التي تكون صورةً ما في الشيء » .

---

(٥٦) ص : مشارك.
(٥٧) ص : والحيازة.
(٥٨) ص : اليه.
(٥٩) ص : ينتظم.
(٦٠) ص : افراره.
(٦١) ص : وحي.
(٦٢) ص : الجوهر.
(٦٣) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ١ ، (١٩٨٠) ، ص ٤٠.
(٦٤) ص : حقيقته.

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات
V-3b, 34-38

« وقد يظن بالجوهر أنه لا يقبل الأكثر والأقل . ولست أقول إنه ليس جوهر أكثرَ من جوهرٍ في أنه جوهر ، (فان ذلك شيء قد قلنا به) ، لكني أقــول : إنَّ ما هو في جوهرٍ جوهرٍ ليس يقــال أكثرَ ولا أقل . مثال ذلك ، أن هذا الجوهر إن كان انساناً فليس يكــون انساناً أكثر ولا أقــل »[٦٥].

قال متّــى :

Ayasofya,
2483, 105a

« إنما أراد بذلك : أي لا أمنع[٦٦] الأكثرَ والأقل في الجواهر ، بحسب قياس العمق ، الذي هو قياس الأجناس إلى الأنواع ، والأنواع إلى الأجناس . وإنما منعتُ ذلك في الجواهر[٦٧] التي هي من طبقة واحــدة » .

[هذا] هو ظاهر لفظ الكتاب ، وبه فسَّره فرفوريوس .

وقال أبو الحسن العامري :

« أراد بذلك أن الجوهر ، بما هو على الاطلاق [جوهر] ، قد يلحقه الأشــدُّ أو الأضعف[٦٨] ؛ فأما إذا حصل في جوهريةٍ ما بعينها فلا[٦٩] يلحقه ذلك » .

وقال قويـري :

« أراد بذلك : لا أمنعُ أن بعض الجواهر أفضلُ من بعض لكني أمنعُ الزيادة والنقصان بحسب الماهية » .

---

(٦٥) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ١ ، (١٩٨٠) ، ص ٤١ .
(٦٦) ص : امتنع .
(٦٧) ص : الجوهر .
(٦٨) ص : لاضعف .
(٦٩) ص : ولا .

وقال [أبو الحسن] العامري :

« فَصَّلَ بهذه الخاصة الفرق بين بسيط الجوهر [ومركب الجوهر] » .

وقال متّى :

« ليس شيء من هذه الخواص ، إذا أخذ[٧٠] مفرداً ، خاصةً حقيقيةً[٧١] للجوهر ، منعكسةً عليه ؛ وإنما أتى بخواصٍ كثيراً ما[٧٢] يكون من جملتها خاصةٌ منعكسة[٧٣] عليه » .

[قال أرسطوطاليس] :

«وقد يُظَنُّ أنّ أَوْلى الخواص بالجوهر أنَّ الواحد منه بالعدد هو بعينه قابل للمتضادَّات»[٧٤] .

كتاب المقولات
V–4a, 10–11

قال فرفوريوس :

« أما أن هذه الخاصة هي للجوهر وحده فظاهر لأنه ليس شيء من الأشياء ، غير الجوهر ، يمكن أن يكون واحدٌ منه بعينه في العدد يقبل الأضداد ، ويحق . وإن [كان الفعل[٧٥] ينقسم إلى] عمل جيد وعمل رديء فليس العمل الجيد هو هو بعينه العمل الرديء ؛ كما أن الانسان الصحيح هو هو بعينه يوجد وهو مريض » .

Ayasofya,
2483, 105a

(٧٠) ص : احد.
(٧١) ص : حقيقته.
(٧٢) ص : كثيرلما.
(٧٣) منعكصة.
(٧٤) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ١ ، (١٩٨٠) ، ص ٤١ .
(٧٥) ص : كنا فعل.

105b

وقال الاسكندر :

« ليس يمتنع أن تكون[٧٦] هذه خاصةً لجميع الجواهر ؛ ولا يُنْكَرُ أن يوجد التضادُ في الأجسامِ الخانسة[٧٧] لأن القمر يضيء مرة ويظلم أخرى . وكذلك الفلكُ يُظِلُّ / الأرضَ ؛ والتشريق والتغريب أيضاً ضرب من التضاد . وإنما لا يمكن فيها التضاد الذي يتغير به عن جوهره » .

106a

وقال أبو الحسن[٧٨] العامري :

« هذه الخاصّة مساوية للجوهر المطلق في جميع أقسامه . وكلُّ واحد من أقسام الجوهر إنما يقبل من المتضادات ما يشاكل طبيعته ؛ إنْ كان حسناً فحسناً ـ كاللون والطَّعْم[٧٩] ؛ وإن كان عقلياً فعقلياً ـ كالهوية والغيرية ـ وما بالقوة وما بالفعل ؛ وكذلك النفسانية والجسمانية ، كلُّ واحدٍ بحسبه » .

وقال أبو نصر الفارابي :

« هذه الخاصة لا توجد[٨٠] الا في الجواهر الأُوَلِ التي في طبيعتها قبول التغاير ؛ ولكن أرسطوطاليس جعلها تعريفاً للجوهر المطلق من حيث أنَّ ما يوجد له هذه الصفة لا يكون الا في جنس الجوهر » .

وهما ـ كما قلنا آنفاً[٨١] في تعريف الجماعة ـ بحال واحد منها .

قال متّـى :

« إنما قال فيها « إنها أَوْلَى الخواص بالجوهر » ، لأن اسم الخاصة

---

(٧٦) ص : يكون.

(٧٧) ص : الخامسة. والخانسة هي الكواكب التي تختفي نهاراً.

(٧٨) ص : الحس.

(٧٩) ص : والطعام.

(٨٠) ص : يوجد.

(٨١) ص : من.

إنمـا يقتضي بالحقيقة أن يكون للشيء وحده ، وهذه ، وإنْ لم تكن[٨٢] لجميع الجواهر ، فهي له وحده » .

وقال [أبو الحسن] العامري :

« إنمـا قال ذلك لأنها مأخوذة من معنى في ذاته ، وهو قوَّته على قبـول الأضـداد ؛ وليس هو شيء مأخـوذ بحسب[٨٣] دلالة اللفظ ، وبحسب الاضافات ؛ كما قال في بعضها إنه مقصود اليه بالاشارة ، وفي بعضها إنه يُحْمَلُ بالتواطيء . فأما قوله « الواحد منه بعينه » [فانمـا] أراد بذلك أن الواحد بعينه يقبل أحد الضدَّين ثم يزول ويقبل الآخر ، ومع بقائه بعينه ؛ لئلا[٨٤] يُظَنَّ أن وجود التضاد النوعي في الجنس هو معنى قبول الشيء للمتضادات ؛ كوجود السواد والبياض مثلاً في جنس اللون . وإنما قال « قابل[٨٥] للمتضادات » ، ولم يقل «يقبل المتضادات» ، لئـلا[٨٦] يُتَوَهَّمَ أنه يقبل الضدَّين معاً ، بل يفهم من كلامه أنه يريد بذلك أن له قوةً على قبول أيهما كان عن الآخر . ومعنى قوله في هذا الموضع : « وقد نظر » ، أي يظهر » .

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات
V – 4b, 4 – 10

« فلتكن الجهـة التي تخص الجوهـر [هي] أنـه قابل للمتضادات[٨٧] ، بتغيُّره (في) نفسه . هذا إن اعترف الانسان بذلك ؛ أعني أن الظنَّ والقول قابلان للمتضادات . إلا أن ذلك ليس بحق لأن القول والظنَّ ليس إنما يقال فيهما إنهما قابلان للأضداد من طريق أنهما في أنفسهما يقبلان شيئاً ؛ (لكن) من طريق أن حادثاً يحدث في شيء

---

(٨٢) ص : يكون لجميع الجوهر.
(٨٣) ص : من حسب.
(٨٤) ص : ليلا.
(٨٥) ص : قائل.
(٨٦) ص : ليلا.
(٨٧) في «منطق أرسطو»: التضادات.

غيرهما . وذلك أن القول إنما يقال فيه إنه صادق أو إنه كاذب من طريق أن الأمــر موجود أو غير موجود ؛ لا من طريق أنــه نفسه قابل للأضـــداد »[٨٨] .

Ayasofya,

2483, 107b

وقال الاسكندر :

الصدق والكذب إنما تقبلهما[٨٩] النفس ؛ والانسان مقوَّم[٩٠] بالنفس . والانسان [هــو] على الحقيقة لا بالقول والظــنّ . وإنمـا يقول : « قول صادق » ، و « ظنٌّ صادق » (على المجاز[٩١]) ، كمـا يقول « الأب مريض » و « الابن صحيح » . وكذلك قولنا « خط منحني[٩٢] و « [خط] مستقيم » ، إنما هو على الحقيقة ، الجسم الطويل ، [و] هو المنحنى[٩٣] ، والمستقيم ؛ وبمثله الحركة السريعة ، والحركة البطيئة[٩٤] ، وزمان الليل ، وزمان[٩٥] النهار ؛ كلُّ ذلك راجع إلى الأجسام[٩٦] التي هي القابلة[٩٧] للحركة ، وللنور ، وللظلمة[٩٨] .

وقال [أبو الحسن] العامري :

« القول لا ثباتَ له . فاذا خرج وهو صادق لم يَجُزْ أن يوجد غيرَ صادق لأن الذي يوجد في التالي[٩٩] هو غير الذي وجد صادقا » . وهذا الجواب ، وإن[١٠٠] استمر في القول فليس هو بظاهر في الظنّ » .

(٨٨) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ١ ، (١٩٨٠) ، ص٤٢ .
(٨٩) ص : يقبلهما.
(٩٠) ص : ومقوما.
(٩١) ص : بجاز.
(٩٢) ص : منحط.
(٩٣) ص : المنحطى.
(٩٤) ص : البطية.
(٩٥) ص : فزمان.
(٩٦) ص : أجسام.
(٩٧) ص : القابل.
(٩٨) ص : ولظلمة.
(٩٩) ص : التالي.
(١٠٠) ص : فان.

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات
VI– 4b, 20–25

« وأما الكم فمنه منفصلٌ ومنه متصلٌ . وأيضاً منه ما هو قائم من أجزاء فيه، لها وضعٌ بعضها عند بعض ؛ ومنه [ما هو قائم] من أجزاء ليس لها وضع . فالمنفصل مثلاً هو العدد ، والقول ؛ والمتصل الخطُّ ، [و] السطح(١٠١) [و] الجسم . وأيضاً مما يطيف بهذه : الزمان ، والمكان(١٠٢) » .

وقال أبو نصر الفارابي :

Ayasofya,
2483, 111a

« ليس يُحْتَاج في(١٠٣) الوضع إلى أن تكون(١٠٤) الأجزاء ثابتة في أماكنها ، لأن المُغَيَّرَ في ذلك أوضاعُها ، في الجسم الذي هي أجزاؤه ، بعضُها من بعض ، لا(١٠٥) مكان الجسم . ولو جعلنا ذلك شرطاً(١٠٦) لزم أن لا تكون العلل ذات(١٠٧) وَضْعٍ ، إذْ ليس ولا واحد من أجزائه مستقر في مكان واحد في آنين » .

وقال أبو الحسن العامري :

« الجسم المتحرك ، كالماء الجاري ، والحجر الهاوي(١٠٨) ، واللهب المشتعل ، والأجرام العالية - في حال ملابسته الحركة - لا يمكن الاشارة إلى أجزائه ، لعدم الثبات في الموضع ، بحسبِ ما هو في المكان لا بحسب ما هو جسم . والوضع إنما يوجد للخطّ بتوسط السطح

---

(١٠١) ص : في منطق ارسطو : والبسيط .
(١٠٢) ارسطوطاليس : المنطق ، ج ١ ، (١٩٨٠) ، ص٤٢ .
(١٠٣) ص : إلى .
(١٠٤) ص : يكون .
(١٠٥) ص : لأن .
(١٠٦) ص : شرط الزم .
(١٠٧) ص : ذا .
(١٠٨) ص : الهواى .

فيقال هذا الجزء[109] عند رأس السطح أو قاعدته[110] ؛ وللسطح كذلك بتوسط الجسم وإضافة أجزائه إليه ؛ وللجسم بالاضافة / إلى مكانه ؛ وكذلك المكان بالاضافة إلى الجسم ؛ إذ الاشارة إلى كلٍّ واحد من أجزاء المكان أو المتمكن غير ممكن الا بحسب الاضافة إلى صاحبه . فأما القول ، والعدد ، والزمان ، [فـ]ـليس واحد منها فرديَّ[111] الوضعِ لأن العدد شيء معقول من تكرر الوحدات . والقول لا ثبات لأجزائه ، ولا هو من الأشياء المتمكنة ، ولا من الكم المتصل . والزمان ـ وإن كان من الكم المتصل ـ فلا ثبات لأجزائه ، ولا هو من الأشياء المتمكنة » .

111b

وقال أبو سليمان [السجستاني] :

« الجسم ، بما هو جوهر ، ذو[112] أبعاد ثلاثة . غير[113] [أن] محدودَ الأبعاد هو الجوهر . فأما الجسم الذي هو من الكم فالمقادير المحدودة التي تلحق[114] هذا الجسم بحسب كونه ذا ذراعين[115] مثلا ، أو ذا[116] ثلاثة أذرع . وقسمة هذا الجسم ، بحسب الصورة ، إلى العشرة ، والمكعب ، والناري ، واللولبي ، والاسطواني ، وغير ذلك ، فبحسب[117] الاضافة ؛ كالمحيط بغيره ، والمحاط به ؛ وبحسب الوضع ، كالـمُنْتَصِب[118] والمنحني[119] . فأما العدد

(109) ص : الحرمه.
(110) ص : قاعد به.
(111) ص : مردى.
(112) ص : ذا.
(113) ص : عشر.
(114) ص : يلحق.
(115) ص : ذا ذراعين.
(116) ص : اذا.
(117) ص : وبحسب.
(118) ص : كالسصب.
(119) ص : أو المخسي.

فَجِمَاعُهُ[120] مركبٌ من الواحد[121]؛ والواحد مبدأ[122] العدد وليس بعدد ؛ وإنما يجاب بالواحد عن السؤال « كيف هو ؟ » على سبيلٍ هي الكلام عنه ، كما يجاب بالمعدود[123] عن السؤال « كيف[124] معنى الكيف » . والاثنان أقلُّ العدد ، والثلاثة أوَّلُ عدد فرد ، والأربعةُ أوَّلُ عددٍ منجذر[125] ، والخمسة أوَّلُ عددٍ دائر ، والستةُ أوَّلُ عددٍ تام » .

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات VI – 6 a, 12–17

« وأكثرُ ما ظُنَّتْ[126] المضادةُ ، في الكم ، موجودةً في المكان ، لأن المكان الأعلى يضعون أنه مضادٌّ للمكان الأسفل . ويعبِّرون[127] بالمكان الأسفل [عن] المكان الذي يلقى الوسط . وإنما ذهبوا إلى ذلك لأن البعد بين الوسط وبين أطراف العالم أبعدُ البعد ويشبه أن يكونوا إنما اجتلبوا الحدَّ لسائر المتضادات من هذه ، لأنهم إنما يحدُّون المتضادات بأنها التي بُعدها ، بعضُها من بعض ، غايةُ البعد ؛ ويجمعها جنس واحـــد[128] » .

وقال أرمينس :

117 a

« معنى « الفوق » و « الأسفل » غير معنى « المكان » ، ولهذا لا / يصلح أن يكون جواباً عن كم . ومعنى « الفوق » و « الأسفل » هو[129] المتضادان[130] ، لا المكان » .

---

(١٢٠) ص : فجماعة.

(١٢١) ص : أحد.

(١٢٢) ص : مبده . لم تكن الرياضيات القديمة تَعُدُّ « الواحد » من العدد لأن « الصفر » لم يكن قد ادخل بعد . ولما ادخل الصفر صار قَبْلَ الواحد عدد ، فصار الواحد من العدد .

(١٢٣) ص : المعدوم.

(١٢٤) ص : فكيف معنى.

(١٢٥) ص : منجدر.

(١٢٦) ص : ظنت.

(١٢٧) في منطق أرسطو : ويعنون.

(١٢٨) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ١ ، (١٩٨٠) ، ص ٤٧.

(١٢٩) ص : هما.

(١٣٠) ص : المتضادات.

قراءته في هامش النشرة . واتخذنا من النص الذي نقله أبو حيان التوحيدي أساساً لهذه النشرة . فاذا وجدنا هـذا النص عند مسكويـه ، مع زيـادات ـ في أوّله أو آخره أو في وسطه ـ تكمِّل العبارة ؛ كما لو عرض لأقسام مفهومٍ ما عدَّد التوحيدي ثلاثة منها ؛ وعدَّد مسكويه أربعة ؛ فاننا نأخذ بهذه الزيادة عند مسكويه ، لأن التوحيدي كان يقتبس من أقوال العامري ، والمُقْتَبِسُ قد يبدأ بأول النص أو بوسطه ، وقد يَغْفَلُ عن كلمةٍ . وقد أشرنا إلى هذا ، في الهامش ، في جميع الأحوال .

أما الشذرات التي نقلها عند مسكويه ، دون سواه ، فقد قررنا أنها مستمدة من كتاب « النسك العقلي والتصوف الملِّي » بعد مقارنتها مع نصوص كتب العامري المنشورة أو التي حققناها ؛ فان وجدناها فيها أسقطناها ، وإن لم نجدها أثبتناها ؛ متخذين من كون العبارة السابقة لها أو اللاحقة عليها جزءاً مما نقله التوحيدي عن « النسك العقلي » قرينةً على كون النص الوارد عند مسكويه منقولاً ، أيضاً ، من الكتاب نفسه .

وقال أبو الحسن[١٣١] العامري :

« هذا المعنى ظاهر [في] أنهما ليسا من المضاف لأن لكلِّ واحدٍ واحدٍ موجوداً[١٣٢] بذاته مفرداً ، ويمكنُ أن يُعْلَمُ من غير العلم بصاحبه . وليس يجب أيضـاً أن يكـونـا من التضـاد لأن حدَّ المتضـادين أنهما المتجانسان ، المتباعدان[١٣٣] في النهاية بالصورة ؛ المتعاقبان على الموضوع الـواحـد بالقـوة . وليس التبـاعد[١٣٤] المأخوذ في التضاد هو[١٣٥] البعد المكاني[١٣٦] لكنْ البعد الذي بحسب[١٣٧] الاستحالة ؛ فانَّ الأبيض إذا أُخِذَ[١٣٨] في الاستحالة[١٣٩] كان أبعدَ ما يستحيل[١٤٠] إليه هو السواد .

---

(١٣١) ص : الحس.
(١٣٢) ص : وجود.
(١٣٣) ص : المساعدان.
(١٣٤) ص : الساعد.
(١٣٥) ص : وهو.
(١٣٦) ص : المامي.
(١٣٧) ص : يجب.
(١٣٨) ص : أحد.
(١٣٩) ص : + البياض.
(١٤٠) ص : يتحيل.

وأرسطوطاليس لما أحسَّ بهذا الشك[141]، في هذا الموضع ، أورد حلّه[142]، وقال : « وقد يظنُّ قوم أنه يوجد التضاد في المكان ، الذي هو من الكم[143]، وإنما غلطوا في ذلك من حدِّ المتضادين ، الذي هو أنهما المتجانسان ، المتباعدان[144] غاية السفل[145]. وليس يكفي في حدِّ المتباعدين[146] هذا الحدُّ[147] لكنْ أن نقول[148] [إنَّ] موضوعهما بالطبع واحد ، لأن سواد[149] العبدان لا يضاد بياض الاسفنداج ؛ وأن يستحيل كلٌّ واحد منهما إلى صاحبه، على [أن] البعد المأخوذ في الضدَّين ليس هو البعد المكانيُّ[136] » .

وقال أبو نصر الفارابي :

« هذا الحدُّ حدٌّ كامل[150] للمتضادَّين لا يحتاج إلى زيادة المفسرين[151]. والأعلى والأسفل اللذان[152] بحسب وضع العالم هما متضادان[153] ؛ وقد صرح بذلك أرسطوطاليس. ومن تضادُّ[154] الأمكنة أخذ[155] تضادَّ الحركات . الا أن هذا التضادَّ يلحق الأماكن الطبيعية[156] بحسب الأين لا بحسب ما هي أماكن » .

---

(١٤١) ص : السلب .

(١٤٢) ص : وحله .

(١٤٣) ص : الكلم .

(١٤٤) ص : المساعدان .

(١٤٥) ص : النعل .

(١٤٦) ص : المساعين .

(١٤٧) ص : العلد .

(١٤٨) ص : نقل .

(١٤٩) ص : السواد العران .

(١٥٠) ص : كاصل .

(١٥١) ص : المفسيرين .

(١٥٢) ص : للذان .

(١٥٣) ص : متضادن .

(١٥٤) ص : يتضاد .

(١٥٥) ص : أحد .

(١٥٦) ص : للطبيعته .

وقال [أبو الحسن] العامــري :

« إنمـا يلحقهـا التضادُّ بحسب التقابل الموجود في كيفيَّتي[157] المتمكِّنين ، لا بحسب ما هي أماكن . [و] يحكى عن الاسكندر أنه قال : المساواة تشابهٌ في الكم كمـا أنَّ المشابهة مساواةٌ في الكيف [و] في المتى » .

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات VI–6b, 10–15

« والاضطجاع ، والقيام ، والجلوس ، هي من الوضع . والوضع من المضاف . فأما « يضطجع » أو « يقوم » أو « يجلس » فليس من الوضع[158] ، بل من الأشياء المشتق لهـا الاسم من الوضع الذي ذُكِـرَ » .

قال فرفوريوس :

Ayasofya, 2483, 119b 120a

« كمـا كان الوضع وضعاً للموضوع ، والموضوع إنمـا [هو] موضوع بالوضع ، كان الوضع من الأمور المضافة ؛ فأنواعه التي هي الاستلقاء ، والقيام ، والجلوس ، داخلة في باب المضاف . / فأما فعل[159] الانسان الذي يقال به إنه استلقى أو يقوم أو يجلس فليست من المضاف لأنها ليست من أنواع الوضع ؛ بل إنما هي أفعال سُمِّيَتْ بأسماء مشتقة من الوضع . والشيء الذي يُشْتَقُّ له الاسم من شيء آخر لا يكون هو هو ذلك الشيء . وظاهرٌ من هذا الكلام أن معنى قول أرسطوطاليس في الاضطجاع ، والقيام ، والجلوس ، مُتَّجهٌ[160] نحو الهيئة[161] التي عليها وُجِدَ الانسان من الوضع ، الذي بحسبه يقال له إنه ذو وضعٍ ما ؛ وأن معنى قوله : « يضطجع » ، و « يقــوم » ،

---

(١٥٧) ص : كيفيتين.

(١٥٨) ص : الموضع.

(١٥٩) ص : نعل.

(١٦٠) ص : عه.

(١٦١) ص : الهبه.

و « يجلس » ، مُتّجهٌ[161] نحو الأفعال[162] التي [هي] « الاضطجاع »، و «القيـام » ، و « الجلـوس » الذي هو داخل في مقولة « يفعـل » أو « ينفعل ». وهذا يُبَيِّنُ[163] أنه ليس من أنواع الوضع ولا من المضاف »

وقال أبو الحسن[164] العامري :

« لم يُرِدْ ، في هذا الموضع ، أن الوضع ـ مما[165] هو موجود في ذي الوضع[166] وبه قيامه[167] ـ من المضاف ؛ ولا الجلوس ولا القيام . إذ لو كان كذلك لكانت الأعراض كلُّها من المضاف ، الذي لا يكون لها لقب إضـافي ؛ فاستعمل فيها اللقب الموضوع لذات المضاف . ومن أجل ذلك يخفى[168] معنى المضاف فيه فَيُوهِمُ أن تلك الطبيعة[169] هي من ماهيَّة المضاف ، وليس الأمر كذلك ؛ بل إنما أراد أن النسبة التي توجد[170] بين الشيء وبين أنواع الوضع هي من المضاف ؛ كقولنا هذه جلسة فلان ، ومشيته[171]، لأن الجلوس والمشي وبالجملة [كلٌّ] شيء من أنواع الوضع هو من المضاف . لكن ليس يوجد في اللغة لهذه النسبة الاضافية لقب موضوع فاستعان بلقب الجنس عند معرفتها . فيقال : « القعـود وضـع للقـاعد » ، على معنى أنَّ في هذه الهيئة[172] تناسباً حقيقياً[173] بينْ أجـزاء[174] المـوضـوع ؛ وتنـاسبـاً[175] آخر بينها وبين

---

(١٦٢) ص : السأول.

(١٦٣) ص : بين.

(١٦٤) ص : الحس.

(١٦٥) ص : بها.

(١٦٦) ص : الموضع.

(١٦٧) ص : قياما.

(١٦٨) ص : يخفى.

(١٦٩) ص : + بها.

(١٧٠) ص : يوجد.

(١٧١) ص : وحسبته.

(١٧٢) ص : الهية.

(١٧٣) ص : تناسب حقيقي.

(١٧٤) ص : آخر.

(١٧٥) ص : وتناسب.

الوضع[176] » .

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات
VII— 7b,31

« مثال ذلك تربيع الدائرة »[177].

وقال أبو جعفر الخازن[178] :

« هذا المثال ليس لأرسطوطاليس وإنما وجد في حاشية بعض النسخ فأُلْحِقَ بالكتاب » .

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات
VII— 8a,15-20

« فأما في الجواهر الأُوَل فان ذلك حقٌّ . وذلك أنه ليس يقال من المضاف لا كلياتها ولا أجزاؤها . فانه ليس يقال في إنسانٍ ما إنه انسانٌ ما لشيء ؛ ولا في ثورٍ ما إنه ثورٌ ما لشيء . وكذلك أجزاؤها أيضاً . فانه ليس يقال في يَدٍ ما إنها يَدٌ ما لانسان ، [لكن إنها يَدٌ لانسان] ، ولا يقال[179] في رأسٍ ما إنه رأسٌ ما لشيء ، بل رأس لشيء »[180] .

قال أبو الحسن العامري :

« قولنا هذه يد فلان ، ودار فلان ، ليس إضافة / بل إنما هو تعريف نَكِرَةٍ[181] بمعروف » .

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات

« فان كان تحديد التي من المضاف قد وفِّيَ على الكفاية ؛ فحلٌّ

(١٧٦) ص : الموضوع .
(١٧٧) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ، (١٩٨٠) ، ص ٥٢.
(١٧٨) ص : الخاذن.
(١٧٩) ص : يقاك.
(١٨٠) ارسطوطاليس : المنطق ، ج ، (١٩٨٠) ، ص٥٣.
(١٨١) ص : نكره.

VII الشكُّ الواقع[١٨٢] ـ في أنه ليس جوهر من الجواهر يقال من المضاف ـ إما مما يصعب جداً ، وإما مما لا يمكن . وإن لم يكن على الكفاية ، لكن كانت الأشياء التي من المضاف الوجودُ لها هو أنها مضافة على نحو من الأنحاء ـ فلعله يتهيأ[١٨٣] أن يقال شيءٌ في فسخ ذلك . فأما التحديد المتقدِّم فانه يلحق كلَّ ما كان من المضاف ؛ الا أنه ليس معنى القول « إنَّ الوجود لها هو أنها مضافة » هو معنى القول « إنَّ ماهيَّاتها تقال بالقياس إلى غيرها »[١٨٤] .

وقال متَّى :

Ayasofya, 2483, 128a

« الرسم الأول في اليوناني والسرياني جميعاً أن ماهيَّاتها تقال[١٨٥] لغيرها . وعلى هذا يُشْكِلُ [قول] أرسطوطاليس لأنه ظاهر الفساد . وأما الموجود في الترجمة[١٨٦] العربية فليس يخالف ما قصده أرسطوطاليس[١٨٧] ، وإنما قال هو أيضاً «مضافة» ، لِتَخْلُصَ العبارة عن نفس معنى المضاف من غير أن يدخل فيها الموضوعات لها . وهذا الحدُّ يتضمن عدة معان :

أحدها أن قوام المضاف وإنِّيَّته[١٨٨] بالكثرة . والثاني أن معنى المضاف هو[١٨٩] نفس الاضافة ، لا الأشياء الموضوعة لها ؛ وهي معنىً زيدٌ[١٩٠] على اسم الموضوعين ؛ فان معنى قولنا : « عند فلان » ، ليس هو كمعنى[١٩١] قولنا : « دار فلان » ، إذ ذلك دالٌ على نفس الاضافة العارضة[١٩٢] للجوهر الذي هو انسان ، وهو / دالٌ على الموضوع

129a

---

(١٨٢) ص : الوقع.
(١٨٣) ص : فلعه يتهياء .
(١٨٤) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ، (١٩٨٠) ، ص ٥٣ .
(١٨٥) ص : يقال.
(١٨٦) ص : النرجمة .
(١٨٧) ص : أرسطوطيلس .
(١٨٨) ص : وإسه .
(١٨٩) ص : هي .
(١٩٠) ص : زيدا.
(١٩١) ص : لمعنى .
(١٩٢) ص : الفارضة.

للاضافة[١٩٣] . وليس وجود هذا الشيء بما هو ذلك الشيء أنه مضافٌ ؛ كوجود العبد بمـا هو عبد » .

وقال أبو نصر الفارابي :

« الـرسـم الأول جزء[١٩٤] الحدِّ لا تمامُهُ . ولهذا إذا فرضنا[١٩٥] الآخرَ لزمه الأوَّلُ ؛ وإذا فرضنا الأوَّلَ لم يتبعه الأخير .

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات
VII– 8 a, 36—37

« وبيِّنٌ من ذلك أن من عرف أحد المضافين محصَّلا عرف أيضاً ذلك الذي إليه يضاف محصَّلا »[١٩٦] .

[وقال متّى في] التفسيـــر :

« لما حقَّق[١٩٧] الرسم الصحيح للمضاف أورد خاصَّةً[١٩٨] أخرى بحسب الاضافة التي تكون[١٩٩] بينه وبين من يقع به علمه . منها[٢٠٠] أنَّ طبيعة المضاف ليس معنىً محصَّلَ الذات ، مفرداً بذاته ، كالسواد / والبياض ، بل لا وجود له الا بحسب التناسب المنبعث [بينه و] بين الشيء[٢٠١] . وذلـك أن من عرف أحد المضـافين محصَّلا ـ أي عرف إضافته الخاصة[٢٠٢] التي له إلى ما هو مضاف إليه بعينه ـ عرف أيضاً أن ذلك الشيء بعينه مضاف إلى هذا بتلك النسبة بعينها . وذلك أنه إن كان رسـمُ المضـاف هو أن الـوجود له على أنه مضاف ، [على] نحو من

---

(١٩٣) ص : الاضافة .
(١٩٤) ص : جزا .
(١٩٥) ص : فرضا .
(١٩٦) أرسطوطاليس : المنطق ، ج ١ ، (١٩٨٠) ، ص ٥٣ .
(١٩٧) ص : احقق .
(١٩٨) ص : حاصة . وقد أُغفِلَ تنقيط «الخاء» في كلمة «خاصة» في معظم النص .
(١٩٩) ص : يكون .
(٢٠٠) أي من هذه الخاصة بحسب الاضافة .
(٢٠١) ص : السي .
(٢٠٢) ص : الحاصية .

الأنحاء ، ثم عُلِمَ[٢٠٣] أنَّ هذا الشيء بعينه مضاف إلى هذا الشيء بعينه إضافةً خاصَّةً ، فقد عُلِمَ بالضرورة أيضاً أن ذلك الشيء أيضاً مضاف إلى هذا بعينه[٢٠٤]، الاضافةَ بعينها . ولو[٢٠٥] لم يَعْلَمْ إضافة ذلك إلى هذا ، لما عَلِمَ أيضاً إضافة هذا إليه . ثم بَيَّنَ ذلك بالاستقراء ، فانَّ مَنْ علم أن الأربعة ضعف الاثنين ـ وهو علمه بأنه مضاف على التحصيل ـ فقد علم بالضرورة أن الاثنين نصفها . ولذلك إذا علم الأبوَّة الخاصة لهذا الانسان ، وأنه أبو هذا الانسان فقد علم ، لا محالة ، البنوَّة الخاصة لذلك الانسان ؛ وهو أنه ابن هذا . وكذلك مَنْ علم أن هذا أحسنُ على التحصيل ، فانما يكون عَلِمَ ذاك ، بأن يعلم أنه أحسنُ من هذا الآخر . وعند هذا يَعْلَمُ أن ذاك أقلُّ حسناً . فأما أن يعتقد[٢٠٦] أنه أحسنُ مما دونه في الحسن فليس ذلك عِلْمُ المضاف على التحصيل بل إنما هو تَوَهُّمٌ ؛ وفعله ليس دونه آخر أقلُّ حسناً منه » . فهذا تفسير[٢٠٧] متّى ، والذي يظهر[٢٠٨] لي .

[قال أرسطوطاليس] :

كتاب المقولات
VII– 8b, 25–26

« وأسمِّي بالكيفية تلك التي لها يقال في الأشخاص : كيف هي[٢٠٩] ؛ والكيفية مما يقال على أنحاء شتى »[٢١٠] .

قال[٢١١] الاسكندر :

Ayasofya,
2483, 131b

(٢٠٣) ص : على.
(٢٠٤) ص : + اضافة.
(٢٠٥) ص : ولا لو.
(٢٠٦) ص : يعتقد.
(٢٠٧) ص : تفسر.
(٢٠٨) ص : يظهرى.
(٢٠٩) ص : هيه.
(٢١٠) أرسطوطاليس : المنطق ، ج١ ، (١٩٨٠) ، ص ٥٥.
(٢١١) ص : فقال.

« هذا زيادة من بعض الناسخين ؛ وليس هو كلامه » .

وقال فورفوريس :

« إنما ضمَّ إلى الكيف الكيفيةَ لينبّه[٢١٢] على أن لفظةَ الكيف أعمُّ دلالةً من لفظ الكيفية ، لأن ذلك يقع على الكيفية وعلى الموضوع للكيفية[٢١٣]، الذي هو ذات الكيفية ؛ الا أنه مع ذلك لم يُرِدْ في هذا الموضع الا مجرد الهيئة[٢١٤] على بساطتها »[٢١٥].

وقال متّـى :

« أراد بالكيف ذا الكيفية ، وبـالكيفية مجرد الهيئـة[٢١٦]، لأنـه يتكلم فيهما جميعاً في هذه[٢١٧] الفصول . ثم ابتدأ بالكيفية[٢١٨] ورسمها بأنها التي تقال[٢١٩] في كلٍّ واحد من الأشخاص كيف هو . وإنمـا أراد بالأشخاص ها هنا الأشياء الموجودة بالفعل » .

وقال أبو نصر [الفارابي][٢٢٠] :

« كيف هو . وإنمـا أراد بالأشخـاص الجوهـر ، ولأن لفظـة « الأشخـاص » من[٢٢١] هـذهَ المعاني أظهرُ في الدلالة عليها جعلها

---

(٢١٢) ص : لتنبيه.
(٢١٣) ص : الكيفية.
(٢١٤) ص : الهة.
(٢١٥) ص : مساطها.
(٢١٦) ص : لمسته.
(٢١٧) ص : هذا.
(٢١٨) ص : بكيفية.
(٢١٩) ص : يقال.
(٢٢٠) ص : ابن منصر.
(٢٢١) ص : عن.

تعريفا لهذه المقولة . [و] خاصة الكيف تعني هيئاتٍ بها تتمُّ[٢٢٢] صورُ ذوات الكيف » .

وقال سنبليقيوس :

132 a

« هي ما يُحْدِثُ رسماً في الجوهر ، ولأن الكيف أظهرُ من الكيفية عن نهايـة / » .

[مسألة في المنطق]

قال أبو الحسن العامري :

« الأسم والحدُّ مطابقان أبداً ؛ غير أنَّ الاسم يدلُّ دلالة مجملة والحدُّ يدلُّ دلالة مفصَّلة »[٢٢٣].

(٢٢٢) ص : يعني هيئاتٍ بها يتم .

(٢٢٣) أبو حيان التوحيدي : البصائر والذخائر ، المجلد الثالث ، القسم الثاني ، ص ٥٤٦ .

ثانياً ـ المؤلفات الطبيعية :

وضع أبو الحسن العامري عدداً من المؤلفات في الفلسفة الطبيعية . والكتب التالية هي وحدها التي نمتلك فكرةً ما عن مضمونها :

١ ـ الأبحاث عن الأحداث :

يتضح من العبارات التي أشار بها العامري إلى هذا الكتاب أنَّ موضوعه يدور حول تأثير القوة الالهيَّة السارية من العالم العلوي ـ ولا سيما الأجرام السماوية ـ إلى العالم السفلي ؛ وأنَّ هذه القوة الخلاقة ذات غاية تسعى اليها ولا تحققها الا عبر المادة . ومن ثم يخضع فعلها لتأثير عوامل متعددة ينتج عنهـا تشويهات وانحرافـات ترافق السعي نحـو الغايـة . إنَّ وجـود هـذه « الانحرافات » لا يقدم دليلاً على انتفاء « العنايـة » و « الغاية » ، لأنـه الاستثناء على الأصل .

ولقد تحدث العامري عن هذه « التحويرات » و « التشويهات » فقال : « ليس يُشَكُّ أن المعاني الخارجة عن اعتدالها إلى واحد من الأطراف تصير ، لا محالة ، موصوفة إما بالرداءة والقبح وإما بالتشوُّه والعاهة . . . [وهذا أمر] قد استقصينا بيانه في كتابنا الملقب بالأبحاث عن الأحداث »[1] .

كما عالج في هذا الكتاب اتصال الطب والتنجيم بالقوة السارية من العالم العلويَّ ، فقال : إنَّ « السبب في إخلاء المصنِّفين ، في الطب والتنجيم ، كتبهم من المآخذ البرهاني هو أن طريقة هذين الفنَّين ، من أصناف العلوم النظرية ، هي من فرط الدقة بحيث لن يقوى على تحقيقها الا الفائز بشرف الحكمة الالهيَّة ؛ على نحو ما بيَّناه في « **الأبحاث عن الأحداث** » . وقد ذكرنا أن الفائز بها يكون لفرط ثقته بمولاه ، جلَّ جلاله ، وصادق يقينه به ـ عزَّ اسمه ـ ذا كمالٍ روحانيٍّ يستغني به ـ في استصلاح بدنه ، والاطِّلاع على مُغَيَّباتِهِ ـ عن معونة الصناعيين »[2] .

٢ ـ الأبشار والأشجار :

يتضح موضوع هذا الكتاب من عنوانه . فـ« الأبشار » في اللغة جمع « بشرة . . . أبشرت الأرض إذا أخرجت نباتها . . والبشرة : البقل والعشب[3] » . « والشجر أصناف ، فأما جُلُّ الشجر فعظامه التي تبقى على الشتاء ؛ وأما دقُّ الشجر فصنفان : أحدهما يبقى له أرومة في الأرض في الشتاء ، وينبت في الربيع ؛ ومنه ما ينبت من الحبَّة كما تنبت البقول .

(١) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٤٣ من هذه النشرة.

(٢) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٣٤ من هذه النشرة.

(٣) ابن منظور : لسان العرب، مادة «بشر»، ص٦٠-٦١.

وفَرْقُ ما بين دقِّ الشجر والبقل أن الشجر له أرومة تبقى على الشتاء ، ولا يبقى للبقل شيء[4] » . ومعنى هذا أن « الأبشار والأشجار » كتاب يبحث في النباتات العشبية ، والبقول ، والأشجار .

وتتأكد الاستنتاجات السابقة بما ذكره العامري نفسه عن الكتاب . فقد تحدث عن « فسيولوجيا النبات » ، وارتباطها بالوظيفة ، فقال : إنَّ « طبيعة النبات مُحَرِّكَةٌ للعروق إلى السفل ، ليستمد بها الأغذية على طريق الامتصاص ؛ وتُخْرِجُ [طبيعةُ النبات] الورقَ الكثير بين الفواكه ، ليسترها عن الحرِّ المفرط ؛ وتُحْرِزُ لبابَ الثمر في الأوعية الصائنة ؛ على نحو ما شرحناه في كتابنا الملقب بالأبشار والأشجار[5] » .

ويتحدث الفيلسوف ، في إشارة ثانية إلى الكتاب ، عن ارتباط « التشويهات » أو « الطفرات » بما نطلق عليه اليوم اسم التركيب الجينيِّ ، إذ يقول : إنَّ هذه « الطفرات » تكون « لعارض طرأ على القوة التفعيلية ، مثل أن يكون بزر المُلَقِّح رديئاً ، لاختلاطٍ وقع في دمه ، على نحو ما ذكرناه في كتابنا الملقب بـ« الأبشار والأشجار »[6] .

---

(٤) ابن منظور: لسان العرب ، مادة «شجر»، ص ٣٩٥.

(٥) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٤١ من هذه النشرة.

(٦) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٣٦ من هذه النشرة.

ثالثاً ـ المؤلفات الميتافيزيقية

تندرج في هذه الفئة ثلاث مجموعات من المؤلفات عرض العامري في المجموعة الأولى منها مذهب أرسطو ، ومثلها كتاب « التوحيد والمعاد » ، و « العناية والدراية » ؛ وشرح في المجموعة الثانية مذهبه الأفلاطوني الـمُحْدَثَ ، ومثل ذلك كتاب « الفصول البرهانية في المباحث النفسانية » ، و « الارشاد لتصحيح الاعتقاد » ؛ وعالج في المجموعة الثالثة قضايا تتصل بفلسفة الدين ، ومثلها كتاب « الابانة عن علل الديانة » ، إضافة لكتاب « النسك العقلي والتصوف الملّي » الذي سنعرض لمادته في « المؤلفات الأخلاقية » . وهذه نبذة عن كلّ واحد من هذه المؤلفات :

١ ـ العناية والدراية :

يقول العامري : « أما مذهب أرسطوطاليس فقد أوردنا جملته في كتابنا الملقب بالعناية والدراية »[1]. ومعنى هذا أن الكتاب هو في اختصار مذهب أرسطو في ما بعد الطبيعة ؛ دليل ذلك قول العامري نفسه في كتاب « التقرير لأوجه التقدير » : « أما الصور الالهية فالإبانةُ عن شؤونها ، ووصفُ الحال في وجودها ، مُحْوِجٌ إلى فحص آخر أجلَّ مما نحن فيه ؛ وقد وقع ذلك في كتابنا الملقب بـ« العناية والدراية على الاستقصاء »[2]. ويفهم من هذا أنّه ألّفَ كتاب « العناية والدراية » قبل كتاب « التقرير لأوجه التقدير » .

ويبحث الفيلسوف في « العناية والدراية » أيضاً موضوع علاقة الانسان بالذات الالهيَّة ؛ فالصور الالهيَّة لا تُدْرَكُ ـ على حدِّ قوله ـ « الا بقوة العقل المجرَّد. . . وهي صناعة مجرَّدة للبحث عن الأسباب الأوّلية لحدوث الكائنات العالية . ثم التحقّق للأول الفرد ، الحقِّ ، الذي هو النهاية في كلّ ما يُقْصَدُ اليه بالاجلال. . . وليس يُشَكُّ أن الفوز بهذه الغبطة هو النيل للسعادة الأبدية . وقد يصعب الارتقاء اليه الا بعد أن نجعل المعلومات الأُخَرَ ذريعة لنا إلى تحصيله ، كما ذكرنا في كتابنا الملقب بـ« العناية والدراية »[3]. وربما تدلُّ العبارات الأخيرة على أنَّ عرض العامريِّ لمذهب أرسطو كان ممزوجاً أو مُسْتَكْمَلاً بعناصر أفلاطونية محدثة .

---

(١) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، ص ٨٦.

(٢) أبو الحسن العامري: التقرير لأوجه التقدير، ص ٣١٨ من هذه النشرة.

(٣) أبو الحسن العامري: الاعلام بمناقب الاسلام، ص٩٣.

٢ ـ التوحيد والمعاد :

ذكر العامــري أنه أورد خلاصةَ مذهب أرسطو في كتابه « العناية والدراية » ، ثم قــال : « وأوضحنا طرقه في التوحيد والمعاد[٤] » . فاذا فهمت العبارة الأخيرة بمعنى أنه أورد مذهب أرسطوطاليس في كتاب « العناية والدراية » ، حيث أوضح ، أيضاً ، منهجه ورأيه في مسألتي « التوحيد » و « المعاد » ، فلا وجود ـ بهذه القراءة ـ لكتاب اسمه « التوحيد والمعاد » ، وإنما « التوحيد » و « المعاد » موضوعان عالجهما في كتاب « العناية والدراية » . أما إذا فهمنا العبارة السابقة بمعنى أنه قد بيَّن مذهب أرسطو في كتاب «العناية والدراية» ، وأوضح طرق المذهب ومناهجه في كتاب « التوحيد والمعاد » ، فاننا نكون في هذه الحالة ، أمام كتاب آخر شرح فيه مذهب أرسطو في الفلسفة الأولى .

٣ ـ الفصول البرهانية في المباحث النفسانية :

يتحدث أبو الحسن العامري في هذا الكتاب عن « الفيض » الذي يدفع بالقوة الالهيَّة من العالم العلوي إلى العالم السفلي ، ويقول : « إنَّ القوى السارية من الأفلاك السبعة في العالم السفلي هي العلة القريبة لحدوث هذه الزوائد الروحانية ، إلا أنها لا بذواتها ، بل بوساطة القوة السارية فيها من الفلك المستقيم ، حسب ما ذكرناه في الفصول البرهانية في المباحث النفسانية »[٥] .

ويتحدث في نص آخر عن المعاني العقلية التي يتجدد ظهورها في العالم السفلي ، فيقول : إنها « وإنْ كانت تحدث بالقوة الفكرية فان ترتبها تحت المقدَّر الامكانيِّ ظاهر أيضاً . فانَّ القوة الفكرية ربما انشغلت عن خاصِّ فعلها ، لاهتمامها باستصلاح الطبيعة المتصلة بها ؛ على نحو ما شرحناه في كتابنا الملقب بالفصول البرهانية في المباحث النفسانية . وهذا الصنف هو الممكن التقلُّبي الذي يكون وجوده ولا وجود متساويين »[٦] .

٤ ـ الارشاد لتصحيح الاعتقاد :

ساعدت إشارات العامري المختلفة إلى هذا الكتاب في إعطاء صورة واضحة عن أبوابه ، التي يعالج أحدها مفهوم « الذات الالهيَّة » ، وصفاتها . يقول : إنَّ « الواجبَ

(٤) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد ، ص٨٦.

(٥) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٢٧-٣٢٨ من هذه النشرة.

(٦) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣١٧ من هذه النشرة.

الوجود بالذات هو الموجود الحقُّ ، أعني الأحدَ ، الفردَ ـ جلَّ ربُّنا وتعالى ـ والمقدِّرَ لكافة ما سواه من الموجودات . وقد **أشبعنا القول في إنِّيَّته ، ووحدانيته ، وصفاته ، في تصنيفنا الملقب بالارشاد لتصحيح الاعتقاد »**[7].

ويعالج في هذا الكتاب ، أيضاً ، مفهوم « النبوَّة » إذْ قال إنه بحَثَ « **عند القول في النبوات** ـ من كتـاب الارشاد لتصحيح الاعتقاد » ـ مسألةَ « **رؤية الأرواح المقدسة لِكُنْه ما استخرج من الجواهر الروحانية ، وأنْ يسود الانسان بالرتبة الرفيعة إذا كان مرشحـاً للنبوة »**[8] .

ويحلل الفيلسـوف في الأبـواب الأخـرى عدداً من المفاهيم الأساسية في الديانات الفارسية ، واليهودية ، والنصرانية . مثـــل « بقاء العالم » ، و« المعاد » ، و« الثواب والعقاب » ، و« بعث الأجساد » ، وقال في هذا : « أما دعوى المجوس ، ودعوى الثنوية ، ودعـوى اليهـود ، ودعـوى النصـارى ، فقد استقصينا ذكرها في كتابنا الملقب بالارشاد لتصحيح الاعتقاد[9] » .

لقد أدى البحث في « الذات الالهيَّة » ، و« النبوَّة » ، و« النفس » بالعامري إلى بحث تأثير العالم العلوي في العالم السفلي من خلال السحر والطِّلَّسمات . ودليلنا على هذا قوله : إنَّ « السحر والطِّلَّسمات . . فنٌّ لا يُسْتَغْنَى عن معرفته ، فانه يتعلق **بالمعاني الالهيَّة ، والتأثيرات الروحانية . . .** وقد أودعنا تصنيفنا الملقب بـ« الارشاد لتصحيح الاعتقاد » من هذه الأبواب بقدر ما تنزاح به العلة ، وخصوصاً لمن كان الحقُّ بغيتَه ، ولم يكن استثقال الشريعة آفته »[10] .

وما دام أنَّ الفيلسوف قد درس مسائل « الالوهية » ، و« النبوَّة » ، والمناهج الأساسية في الأديان المختلفة فقد كان أمراً طبيعياً أن يقارن بين الأديان في عدد من الموضوعات ، يقول : إنَّ « العبادة المالية . . شيءٌ تشترك فيه الأديان كلُّها ، ما خلا النصرانية ، فانها أُسِّسَتْ على التألُّه المحض . . ثم اتَّبعه في ذلك ماني إذ قد ادعى ديناً ممزوجاً بين النصرانية والمجوسية ، على نحو ما شرحناه في كتابنا الملقب بالارشاد إلى تصحيح الاعتقاد[11] . إنَّ

---

(٧) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير ، ص ٣١٠ من هذه النشرة.

(٨) أبو الحسن العامري : القول في الأبصار والمبصر ، ص ٤٢٤ من هذه النشرة.

(٩) أبو الحسن العامري : الأمد على الأبد ، ص١٥٢ .

(١٠) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير ، ص ٣٣٦ من هذه النشرة.

(١١) أبو الحسن العامري : الاعلام بمناقب الاسلام ، ص١٤٥ .

هدف الدراسة تقريرُ سموِّ الاسلام ، ومن هنا يقول : أما « الاحاطة بما تضمنه القرآن من خاصِّ فوائده على الحقيقة ، فهي مما لن يَكْمُلَ العقل البشري له الا بتقدُّمِهِ في معرفة شرائط التفسير . وقد استقصينا ذكرها في كتابنا الملقب بـ« الارشاد إلى تصحيح الاعتقاد »[١٢].

ولعل العامريَّ قد عرض في « الارشاد لتصحيح الاعتقاد » تصوره العقلي للدين . وهو تصور لا بد أن يكون قائماً على التأويل والتحليل . ومن ثم يقوم سؤال عن مدى تأثره باتجاهات اخوان الصفا والقرامطة في هذا الموضوع .

٥ ـ الإبانة عن علل الديانة :

اهتم العامري بالدراسة المقارنة للأديان . ولا نستبعد أن تكون مؤلفات « النوبختي » وغيره من دارسي الفرق والأديان من بين مصادره الأساسية ؛ كما لا نستبعد أن تظهر صلةٌ ما ، ذات يوم ، بين كتاباته ، في هذا المجال ، وكتابات إخوان الصفا أو القرامطة . وإذا كان كتاب « الاعلام بمناقب الاسلام » دليلاً قوياً على اهتمامه البالغ بالدراسة المقارنة للأديان ، فان كتاب « الإبانة عن علل الديانة » دليل آخر على هذا الاهتمام ؛ فقد قام فيه بـ« المقابلة بين الاسلام وسائر الأديان في الأركان الاعتقادية ، والأركان العبادية . . و . . الأركان المعاملية ، والأركان الزجرية » ، وقال : إننا « كنا أومأنا إلى بعضٍ منه في كتابنا الملقب بالإبانة عن علل الديانة »[١٣]. وواضح من عنوان الكتاب أنه بحثٌ في الأسس العقلية للدين .

[في طبيعة الذات الالهية]

« وقال [أبو الحسن العامري] أيضاً :

من عرف إنِّيَّته سَلِمَ من التعطيل ، ومن عرف وحدانيته سَلِمَ من الشرك ، ومن عرف نعوته سَلِمَ من التشبيه »[١٤].

---

(١٢) أبو الحسن العامري : الاعلام بمناقب الاسلام ، ص١٩٥ .

(١٣) أبو الحسن العامري : الاعلام بمناقب الاسلام ، ص ١٥٠

(١٤) أبو حيان التوحيدي : البصائر والذخائر ، المجلد الثالث ، القسم الثاني ، ص٥٤٦ .

رابعاً ـ المؤلفات الأخلاقية

١ ـ الاتمام لفضائل الأنام :

عالج العامري في هذا الكتاب الصلة بين « النظر » و « العمل » ، ورأى ضرورة العلم للعمل ؛ فقال في كتابه « الاعلام بمناقب الاسلام » : إنَّ العلم من « مفتتح ما يحتــاج إلى معرفته » . **وهذا باب قد استقصينا القــول فيه في كتاب « الاتمــام لفضائل الأنــام »**[١] .

٢ ـ النسك العقلي والتصوف المليّ :

كان حظ هذا الكتاب أفضلَ بكثير من حظ المؤلفات الأخرى التي لا نعرف عنها شيئاً سوى إشارات الفيلسوف نفسه إليها ، وذلك ، بفضل النصوص المطوَّلة التي نقلها أبو حيان التوحيدي ، في المقام الأول ؛ ومسكويه ، ومؤلف « مختصر صوان الحكمة » ، في المقام الثاني . ويعالج العامري في هذا المؤلف موضوعات مثل : « الوحي والالهام » و « رؤية النفوس الناطقة » ، وأثرِ ما يفيض على النفس ، من العالم العلوي ، في أفعالها .

يقول العامري : **لـ«ـقد شرحنا الوحي والالهام في تصنيفنا الملقب بالنسك العقلي والتصوف المليّ »**[٢]. ويقول في نص آخر إنه شرح « **رؤية النفوس الناطقة بفضل قواها المتخيِّلة ـ إما في النوم وإما في اليقظة ، تارة بالطبع وتارة بالصناعة ـ . . . في المقالة الرابعة من كتابنا في النسك العقلي والتصوف المليّ**»[٣]. كما عالج في الكتاب أثر البواعث النفسية في أفعالنا الاختيارية وبخاصة الاعتقاد، فقال: إنه لهذا السبب «انقسمت فرق الناس إلى ثلاث وسبعين، وكانت الناجية منها واحدة، **على نحو ما شرحناه في كتابنا الملقب بالنسك العقلي والتصوف المليّ**»[٤] .

ومن المناسب ـ استكمالا لمعرفتنا بمحتوى الكتاب ـ أن ندرج النصوص التي نقلت عنه . وقد قمنا بضبط كلمات النص التي اعتقدنا أن الزميل الناشر لم يوفق فيها ، مثبتين

---

(١) أبو الحسن العامري : الاعلام بمناقب الاسلام ، ص ٧٩ .

(٢) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣١٦ من هذه النشرة.

(٣) أبو الحسن العامري : القول في الأبصار والمبصر، ص ٤٢٤ من هذه النشرة.

(٤) أبو الحسن العامري : التقرير لأوجه التقدير، ص ٣٢٩ من هذه النشرة.

قراءته في الهامش؛ ومتخذين من النصّ الذي نقله أبو حيان التوحيدي أساساً لهذه النشرة. فإذا وجدنا هذا النصّ عند مسكويه، مع زيادات ـ في أوّله أو آخره أو في وسطه ـ تكمّل العبارة؛ كما لو عرض لأقسام مفهومٍ ما عدَّد التوحيدي ثلاثة منها؛ وعدَّد مسكويه أربعة؛ فإننا نأخذ بهذه الزيادة عند مسكويه، لأن التوحيدي كان يقتبس من أقوال العامري، والمُقْتَبِسُ قد يبدأ بأول النصّ أو بوسطه، وقد يَغْفَلُ عن كلمةٍ. وقد أشرنا إلى هذا، في الهامش، في جميع الأحوال.

أما الشذرات التي نقلها مسكويه دون سواه فقد انتهينا إلى أنها مستمدة من كتاب «النسك العقلي والتصوف المليّ» بعد أن قارناها مع نصوص كتب العامري المنشورة أو التي حققناها. وكنا إذا وجدناها فيها أسقطناها وإن لم نجدها أثبتناها؛ متخذين من كون العبارة السابقة لها أو اللاحقة عليها جزءاً مما نقله التوحيدي عن «النسك العقلي» قرينةً على كون النصّ الوارد عند مسكويه منقولاً، أيضاً، من الكتاب نفسه.

مختارات مسكويه والتوحيدي من كتاب
النسك العقلي والتصوف الملّي

قال أبو الحسن العامري :

- إعرفْه باليقين ، بل بعيان اليقين . واشْتَقْهُ للكمال ، بل لكمال الجمال . واطْلُبْهُ للاتحاد ، بل لاستخلاص الاتحاد .

- لن يُوثَق بالصدق ، بل بميزان الصدق . ولن تُخافَ السبعيةُ بل كلب السبعية ، ولن يهجو الكذب ، بل آفات الكذب .

- أنـظر من جعلك مريدا ، فاجعله مرادك ؛ وجوِّد الانتساب إلى من هو أوَّلُكَ وآخرك .

- وَزْنُ النفس بالنفس هو العنايـة بالنفس ؛ وردع النفس هـو العلاج للنفس ؛ [وعون النفس بالنفس هو التـدبـير للنفس] ؛ واستثبات النفس بالنفس هو التعرُّف للنفس ؛ وعشق النفس هو الـمُمْرِضُ للنفس .

- سَلْ واهب العقل إضاءة العقل ؛ ولاحظ الحقائق بنور الحق .

- إبدأ بالأول في إيثار الأَوْلَى ؛ واعرفْ الأَوْلَى بايثار الأوَّل .

- مبدأُ وصال الأحسن هجرانُ الأقبح ؛ ومنشأُ الرأي الأقوم هجرانُ الأرذل .

- المختار الأول عاشق للأحسن ، والمقدَّم الأوَّل مدبِّرٌ بالأتقن .

- أَمْنُ المؤنةِ أشرفُ القنيات ، وإخلاص العمل أشرفُ الأعمال ، وعداوةُ الشيطان أشرفُ المجاهدات ، والتهيوءُ لاجابة الداعي أشرفُ الأعمال ، وتمييزُ البقاء من الفناء أشرفُ النظر .

- دوام الصحبة للفضلاء من السادة يُرَوِّضُ الطبعَ على الحميد من العادة ؛ وإجالة الفكر في نظام الخليقة يحلّي النفس بجمال الفضيلة .

- ليس اللطف في تزيين الشي ، بل اللطف في تأنيق التزيين . وليست المهنة تأدية الصناعة بل المهنة سهولةُ التأدية . وليس الكمال المطلق باقتناء الفضيلة الإنسيَّة بل بما يتبع اقتناءها من الجُود المزيِّن لها . أَجَلُّ النعم هو المعونة على الاستقلال بشكر المنعم . وأشرفُ

المواهب هو الفوز بالخُلوص لربِّ المواهب . ومن لم يُؤَيِّد من نفسه بأحكام الحكمة ، وبأن يعقلَ العقلَ ، فقد صيَّرها حَجةً عليه لا له .

ـ الفائز بالأشرف إما أن يوجد مستولياً على المشروف وإما أن يوجد مستغنياً عنه . والمقتصر على المشروف لن يَسْعَدَ بالاستيلاء على الأشرف أو يستحين بالاستغناء عنه .

ـ الوضيع أمثل حالا من الخسيس فان الوضيع مذموم في حال دون حال والخسيسُ مرذول على كلِّ حال .

ـ أشرف العبيد أخلصهم للمولى ؛ وأشرف أفعال العبيد أرضاها عند المولى ؛ وأشرف أغراض العبد هو أن يصفو له المولى ؛ وأشرف همم العبد أن يتّحد بالمولى .

ـ من خصائص المذلة سلوك النفس إلى النقص بعد الفوز بالتتمّة ؛ ومن خصائص اللؤم التشبُّه بالضعاف مع وفور الطاقة .

ـ الحكمة مقتضيةٌ لوجود الفعل ، والقدرة مبرزةٌ لذات الفعل ، والارادة مزيِّنةٌ لنفس الفعل . والمعاني الثلاثة في الأوَّل شيءٌ واحدٌ ، وهو هو ذاته الحقُّ ؛ فأما فيمن دونه فمختلفةٌ في حدودها وإن اتّحدت في وجودها .

ـ النفس العزيزة هي التي لا تؤثِّر فيها النكبات ؛ والنفس الكريمة هي التي لا تثقل عليها المؤونات .

ـ مقابل العزيز هو الذليل ؛ والتلوُّن ، في أحواله بالسرعة ، عَلَمُهُ . ومقابل الكريم اللئيم ؛ والرضى ، من أفعاله بالخَلل ، عَلَمُهُ .

ـ مراتب العبودية بحسب القوة العملية أربع : أولها مرتبة المُتَّقين [وهي من نتائج الخوف[٥] ، والثانية رتبة المحسنين][٦] وهي من علائق الرجاء . والثالثة مرتبة الأبرار وهي من علائق المحبة ، والرابعة مرتبة الصالحين وهي من علائق الاتحاد . والاستقامة صورة لكلِّ واحد .

ـ هَجْرُ القاذورات مَدْرَجَةٌ إلى الخيرات ، والتمسك بالخيرات مُحَصِّنَةٌ عن الهفوات ، مرفعة للمقدّمات ، ومعالي الـمُقَدِّمات مَجْمَعَةٌ للسرور واللذات .

---

(٥) ص : الخسوف .

(٦) ناقصة في «المقابسات»، وقد أضفناها نقلا عن مسكويه : الحكمة الخالدة (جاويذان خرد)، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص٣٥٠. وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، مسكويه : الحكمة الخالدة.

ـ متى ارتحلت الموانع فقد يُسِّرَ الجوهرُ للانسياق نحو كماله الأخصّ .

ـ العلم الصحيح أبلغُ ـ في إصلاح العمل الشديد ـ من الاعتبار بالعكس ؛ فان الرئاسة والتدبير إليه .

ـ فاتحة السعي في طلب المولى الاستغناءُ عن جميع من هو دون المولى . [وغاية سعي العبد الاتحاد بمولاه][7] .

ـ متى عاون البعضُ البعضَ فقد استغنى الجميعُ عن الجميع ؛ ومتى اتكل البعضُ على البعضِ فقد اضطرَّ الجميعُ إلى الجميع . بدء التعاون افتقارٌ ، وتمامه استغناء ؛ وبدء التواكل استغناء ، وتمامه افتقار .

ـ متى أُسِّسَتْ الحكمة على هذا الغرض الحقيقي فقد سَلِمَ المحترف بها عن وصمة التقليد فيها .

ـ فراق العبد للمولى يكون على صورٍ أربع ، وهي : القطع ، والطرد ، والحسر ، والحجب .

ـ [انقطاع العبد عن مولاه يكون على أربعة مساقط : فالأول الإعراض وهو من لواحق الاستهانة ؛ والثاني الحجاب وهو من لواحق الاستخفاف ؛ والثالث الطرد وهو من لواحق الانكار ؛ والرابع الخسأة وهو من لواحق البغض . ثم السخافة واعوجاج الطريقة مادةُ كلٍّ واحدٍ من هذه المساقط][8] .

ـ انبعاث الخاطر النفساني ، وإن عرض منه التأدي إلى الوسواس ، فلن يجوز أن يُعَدَّ مرذولا ؛ وانبعاث الشوق النفساني ، وإن عرض منه التأدي إلى الحرص ، فلن يجوز أن يُعَدَّ مرذولا ؛ فان لكلٍّ واحد منهما مقصوداً آخر عظيمَ الجدوى ، ذاتياً له ؛ وبمثله الحال في كافة ما ينبعث في النفس .

ـ كما أن المتديِّن يفتتح [تَدَيُّنَهُ] بدرجة التقليد ، ثم يترقى رويداً رويداً إلى معلوة التحقيق ؛ ومهما اقتصر من تدينه على [هذه] الرتبة كان ملموماً ، وإن لم يجد منه في البداءة محيصاً ؛ كذا الحال في اللذة ، والكرامة ، والثروة ، والرئاسة .

ـ والمعونة والكرامة قد تقع بحسب التقريب وقد تقع بسبب التقرُّب . ومراتب

(7) مسكويه : الحكمة الخالدة ، ص ٣٤٩ . وقد وردت هذه الشذرة في « تتمة صوان الحكمة » هكذا : « غاية سعي العبد هو الاتحاد بمولاه ؛ وتمام هذا السعي هو الاستغناء عن جميع الناس ممن هو دونه » .

(8) مسكويه : الحكمة الخالدة ، ص ٣٥٠.

التقريب بحسب العلم تفتنُّ[9] إلى ثلاث ، وهي : الافضال ، والتعويض ، والمثوبة .
ومراتب التقرُّب[10] بحسب العمل ، [تنقسم إلى ثلاث مراتب] وهي : الخدمة ، والطاعة ، والعبادة .

ـ الحال لا يجب أن تكون حال الصبا ، والوقت لا يجب أن يكون قريباً من أحوال الصبا . و [حال الانسان الكامل لا يجب أن تكون قريباً من أحوال السلطان[11]] .

ـ والطبيعة لا يجب أن تكون ذاتَ انتقالٍ وذاتَ انحلال .

ـ والسبب الداعي لا يجب أن يكون إما الثروة وإما المحمدة بل يجب أن يكون إما شرف الفضيلة أو تحصيل السعادة .

ـ والرفقاء لا يجب أن يكونوا سبعيين أو بهيميين .

ـ النعمة الموضوعة في غير موضعها قد تَحْسُنُ ـ بالعَرَضِ ـ بجهات ثلاث ، وهي : المحبة ، والعبرة ، والمدرجة .

ـ أقفال القلوب أربعة : أولها الزيغ ، ثم الرين ، ثم الغشاوة ، ثم الختم . وعلاجها الإيمان بالبداءة ، واليقين بالمعاد ، والتصديق بالرسالة .

ـ انحلال النفس يكون على أربعة أوجه : أولها الكسل ، ثم الغباوة ، ثم القِحَّة ، ثم الانتهاك . وعلاجه استشعار التقوى ، والمحافظة على العبادات ، والانفاق في سبيل الله عزَّ وجلَّ .

ـ أعلى الأنفس هِمَماً هو أن لا يفرح بشيء من المنح كفرحه بصحبة مالك الملوك ؛ وهي الحال الفضلى للطبيعة الإنسيَّة .

ـ اختصاص كلِّ موجودٍ بفعلٍ له ، على حدة ، يحقق أن وجدانه ليس بعبث . وانحسار العقل عن أن يتوهم لذلك الفعل موجوداً آخر أصلح له منه يحقق أنه ليس بناقص الذات ، إذ قد تفرد كلُّ واحد من الموجودات بفعل له على حدة ؛ فمن أين يعرف ما الذي يصدر عن مجموعها من الفعل المختصِّ به من حيث وجد مجموعاً ؟ .

ـ لن يُنْتَفَعَ بسياقة الشيء إلى الكمال إذا لم يحفظ عليه . ولن يُنْتَفَعَ بالحفظ عليه إذا

---

(٩) ص : يفين.

(١٠) ص : التقريب.

(١١) مسكويه : الحكمة الخالدة، ص ٣٥٥.

لم يصر[12] ذاتُـه ، بنفسـه ، مستحفـظاً لطبـاعـه على أخصِّ كمالـه . ولن ينتفع بذلك الاستحفاظ ما لم يصر آمنا في سربه من طريان الآفة المُغَيِّرَةِ له عنه . ولن ينتفع بالأمن مما يُغيِّر عنه إذا لم يكن الأمن أبداً على الاطلاق . إنَّ شرف الانسان هو الفوز بالسعادة العظمى ونيل المنزلة عند الله تعالى ؛ فمن الواجب أن يكون غرض الصناعة المعنيَّة بشأن الانسان بما هو إنسان ـ أعني النسك والتزهد ـ هو تحصيل السعادة العظمى والـمَنْزِلَةِ عند الله تعالى .

ـ لو كان الشخص الواحد من أشخاص الناس غيرَ صالح للاستثبات[13] صار [ت] الموجودات كلُّها في ذاته ، فيصير بذلك عالَمًا على حدته حَسَبَ الحال في أشخاص الحيوانات الأُخَرِ ؛ لـمَّا امتنع أن يفنى فناء أبدياً أو يخلفه الآخرُ مكانه .

ـ ازدحام الصور المتقابلة في الجوهر النفساني ليس بممتنع ؛ وازدحام الصور الكثيرة إلى مالا ينتهي ليس بِمُـوءٍ ؛ فورود التلاشي عليه إذاً ليس بواجب وخصوصاً إذا تَحَلَّتْ الأبديات الكلية بطباعها الخاصيَّة .

ـ غيرُ بعيد أن يكـون الكمـــال المطلق هو أن يصير جوهـره ـ بحسب السعي الاختياري ـ حكيماً ، قادراً ، جواداً ؛ و[هذا] هو أن يصير العبد ربانياً بالحقيقة .

ـ لَـمَّا جُعِلَتْ[14] غاية الشخص الحيواني توليدُ الـمِثْلِ لبقاء نوعه فقد اهتدى بالطبع الـمُتَمِّمِ لغايته . وبالعكس لما حُرِمَ الكمالَ الأشرفَ بنفس جبلَّته قَصَّرَتْ[15] طباعه عن التصوُّرِ له رأسا . فلو ضاهاهُ الانسان ـ في حرمان هذا الكمال ـ لشاكله في القصور عن التصـوُّر .

ـ إذا سَعُدَ العبد بوصال مولاه على الحقيقة فقد صارت دنياه آخرتَه ، وموتُه حياتَه ، وفقـرُه غنـاه ، ومرضُه صحتَه ، ونومُه يقظتَه ، وضعفُه قوتَه ، وهمُّه فرحَه . وإذا شقي بالحَجْبِ عن مولاه فقد انقلب الأمر بالضد .

ـ مراتب العبودية في العيشة الدنياوية على الحقيقة أربع : أولها الاهتمام للسعادة ، ثم السلوك اليها ، ثم الحصول عليها ، ثم الامساك بها . وفي العيشة الأخروية اثنتان[16] : وهما الاغتباط بنيلها ، والاغتباط بالأمن من زوالها .

---

(١٢) ص : تصر.

(١٣) ص : الاستثبات.

(١٤) ص : جعل.

(١٥) ص : قصر.

(١٦) ص : ثنتان.

ـ كلُّ ما امتنـع عليه إبراز فعله المختصّ به فقد صار وجوده ـ على ما هو عليه ـ مضاهياً لعدمه ؛ وتلك هي خساسة ذاته .

ـ صلاح الواحد ينزل منزلة الـمُـلْكِ وصلاح الجميع ينزل منزلة الـمَلِكِ ، وحيث وجد الـمَلِكُ وجد الـمُلْكُ ، ولا ينعكس . فاذاً الانسان لن يَشْرُفَ بأن يصير مالكاً بل يشرف إذا صار مَلِكاً ، وفِعْلُ المالك حفظ القنية على صورتها ، وفِعْلُ[17] الـمَلِكِ حفظ مراتب القنيات على درجاتها .

ـ متى عُلِمَ أن الشيء مما يجب أن يُعْلَمَ وأنه ليس يُعْلَمُ فقد صار المغفول عنه محروصاً عليه ؛ وذلك هو مفتتح السعي وهو في الحقيقة أكثر من نصف جملته .

ـ كما أنه ليس يسكن العقل الصريح إلى معرفة المبدأ القريب من الشيء دون أن يعـرف المبدأ الأول على الاطلاق وما بين (المبدأين من الوسائط ؛ كذا أيضاً لا تبدأ[18] النفس القـويمة في[19] معرفة الغرض القريب للشيء دون أن تعرف الغرض الأخير على الاطلاق وما بين الغرضين من الوسائط[20] .

ـ إنْ كان الأوَّلُ المحضُ والآخِرُ المحضُ ، بالـذات ، شيئاً واحداً وإنْ اختلف الوصفان عليه بالاضافة فبالحريِّ أن يكون المبدأ والغرضُ المحضُ غيرَ مختلفين بالذات وإنْ اختلفا بالاضافة .

ـ [أشكال] التَّعَرُّفِ للذات بحسب المنتهى أربعة ، وهي : أن يعرف لماذا هو ، وكيف السبيل اليه ، وما الذي يحتاج إليه في التوجُّه نحوه ، وما الذي يعوقه عن بلوغه .

ـ مراتب التعرُّف للذات بحسب المبدأ أربع ، وهي : أن تعرف ماذا هو، ومن جاء به ، وماذا جاء به ، وكيف كان مجيئه .

ـ [فأما التحقق لذاته بحسب الواسطة بين مبدأه ومنتهاه فيتعلق بأربعة معان ، وهي : أن يعلم مرتبة شخصه من الجوهر الإنسيِّ ماذا هي ؛ وأن قسطه من خاصِّ مرتبته أيُّ قسط هو ؛ وهل هو على الزيادة فيها أو على النقصان منها ، وثابت عليها أو مترجِّح

---

(١٧) ص : حفظ .

(١٨) وردت الكلمة عند « التوحيدي » و « مسكويه » : تهدأ .

(١٩) ص : القوبة على . وفي « الحكمة الخالدة » القويمة في .

(٢٠) وردت هذه العبارة في « الحكمة الخالدة » على الصورة التالية : « المبدأ وبين الوسط ، كذا أيضاً النفس القويمة لا تهدأ في عرفان القريب من الشيء حتى تعرف الغرض البعيد على الاطلاق وما بين الغرضين من الوسائط » . (ص ٣٥٩) .

فيها ؛ وأن الانسان متى علم أن الشيء مما يجب أن يعلمه وليس يعلمه فقد صار المغفول عنه محروصاً عليه[21]] .

ـ من أجل أن المستخدِم لآلاته تضطره الحال إلى اصلاحها واستحفاظها فيصير فعله فيها ، عند ذلك ، شبيهاً بفعل الخادم لها في الظاهر ؛ فليس بعجيبٍ أن يعرض منه الغلط ويبدو من جهته الانخلاع .

ـ من سوس العقل الصريح التفرقة بين الحسن والقبيح . ومن سوسه أيضاً السكون إلى الحسن والنفار عن القبيح . الا أن الشيء متى كان مفرطاً في الحسن فانه يبهر العقل الجزئي فيحتاج فيه إلى التدريج اليه والتمرين عليه .

ـ خصوصية هذه الصناعة رياضةُ الأنفس الناطقة على تأدية الأفعال البشرية ، بصورةٍ مستصلحة ، لاكتساب الزلفى إلى خالق[22] البَرِيَّةِ .

ـ لن يكفي[23] أن تكون الغاية محمودة في نفسها ، موجودة بذاتها ، بل يجب مع ذلك أن تكون متصوَّرَةً عند القاصد لها على ما هي عليه وأن تكونَ أيضاً مشوقة ومحبوبة عنـــده .

ـ يجب أن يتعرَّف [المرء] أن درك الغاية المطلوبة أهو من جملة النعم أم ليس هو من النعم ؛ وأنه إن كان من النعم أهو مما يُنال بحسب الأفضال أم بحسب التعويض أم بحسب المثوبة[24] .

[وقال في آخر الكتاب][25] :

ـ من الواجب ان يُعْلَم أن غاية الأدب أن يستحي[26] الانسانُ من نفسه فان كمال الروءة أن لا تكون في الانسان خبيئة لو ظهرت استحيا منها .

ـ شاهد البهيميِّ الحسُّ وشاهد النطقيِّ العقلُ .

---

(21) هذه الفقرة مما أورده مسكويه في « الحكمة الخالدة » ، ص ٣٥١ ، ونعتقد أنها تكمِّل الفقرة السابقة عليها .

(22) ص : خلق .

(23) ص : يكتفى .

(24) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، ص ٣٤٠ - ٣٥٣ .

(25) ورد هذا النص في « منتخب صوان الحكمة » (مخطوط مصور في دار الكتب المصرية برقم ج ٦٦٤٣ ، لوحة ١٣٦-١٣٨ ، وتوجد منه نسخة ميكروفيلمية في مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية) . وانظر أيضاً ، أبو سليمان المنطقي السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص١٢٨-١٢٩ .

(26) ص : يستحيي .

ـ وليست الفضيلة في حسن العيش بل في تدبير العيش .
ـ والانفصال من الشر مفتتحُ الخير . وما يفعله الجاهل أخيراً يفعله العاقل أولاً .
ـ وحيث لا عفة ولا عقل فهناك البهيمية المحضة . والعقل يضجر عند مجاورة الجاهل . وكفى للهوى ذلا أن لا تساكنه الحكمةُ .
ـ ومن استعمل الصلف والاغترار فقد فسد خلقه .
ـ والفَطِنُ من استفرغ أيامه لأداء ما خلق له . والمغبوط من كُفِيَ الاهتمام بما يشغله عن الخير المطلق .
ـ والـحَمِيَّةُ أن تدع أبداً في الشهوة بقيَّة . ومن قلَّل القنية قلت مصائبه .
ـ والمؤيد بعقله يبادر إلى إصـــلاح ما يخافُ التأنيب عليه .
ـ ولن يُرْفَعَ الشريف درجةً ـ في الظاهر ـ عند الناس الا حُطَّ بقدره من نفسه ـ في الباطن ـ عند الله .
ـ ولا خير في عُمْرٍ لم يكن خالصاً لطاعة الله تعالى ، الذي له الخلق والأمر .

[وقال أبو الحسن العامري][٢٧] :

ـ من لم يعقل العقل ويستضيء بنوره فقد صيَّره حجة عليه لا له[٢٨] .
ـ بليد نشأ في صحبة الأفاضل خيرٌ من ذكي نشأ في صحبة الأراذل .
ـ الجهل مع العفة خير من العلم مع الفسوق .
ـ ليس الكمال في اقتناء النِّعَم بل الكمال في إفاضة النعم .
ـ كما أن الأنثى لا تأتي بالمولود الا بألم يتقدمه كذا النفس لا تنتج الفضيلة الا بمشقة تتقدمها .

ـ من ظفر بالأفضل فهو في إحدى منزلتين : إما أن يستولي على من قنع بالأرذل وإما أن يستغني عنه . فأما القانع بالأرذل فانه لا يستولي على من ظفر بالأفضل ولا يستغني عنـــه[٢٩] .

---

(٢٧) نقلنا هذه النصوص عن مسكويه في كتابه « الحكمة الخالدة » بعد أن أسقطنا ما ورد منها عند التوحيدي والسجستاني أو ما بيَّـنَّـا انه مقتبس من مؤلفات العامري الأخرى .
(٢٨) وردت هذه الشذرة في « تتمة صوان الحكمة » هكذا : « من لم يستضيء بنور العقل فقد جعله حجة عليه لا له » .
(٢٩) مسكويه : الحكمة الخالدة ، ص ٣٤٩ .

ـ كما أن نور الدين جُعِلَ لذوي السياسة مركباً ؛ كذا نور التنزيل جُعِلَ للحكماء مركباً ؛ ونور الالهام [جُعِلَ] لذوي التدبير مركباً ، ونور التوفيق [جُعِلَ] لذوي الاجتهاد مركباً ؛ ونور الحرية [جُعِلَ] لذوي الجود مركباً[30] .

ـ إنَّ الطبع ، لأجل محبته اللذيذَ ، يسوق البدنَ عن النقص العارض إلى كماله الأخصِّ به ؛ وكمال البدن الصحة والقوة . والعقل ، لأجل محبته الفضيلة ، يسوق النفسَ عن النقص العارض لها إلى كمالها الأخصِّ بها ؛ وكمال النفس الحكمة ، والفضيلة .

ـ ومحبّة الطبع للّذيذ يكون قوياً جداً ، وليس للإلف والعادة في تقويته كبيرُ معونة . فأما محبة العقل للجميل فانه يكون بذاته ضعيفاً جداً إلا أن للإلف والعادة في تقويته معونةً عظيمة مفرطة . واللذيذ متى كان قبيحاً ثم عشقه الطبعُ بالافراط ، واستحوذ على العقل بالغلبة ، عميت النفس عن قبحه ، وتصورته بصورة الحسن . والجميل متى كان مؤلماً ، ثم عشقه العقل بالافراط ، واستحوذ على الطبع بالغلبة ، صار الأمر بالعكس . ومتى اتفق للشيء الواحد أن يتعلق به كمال أحدهما وعرض له نقص الآخر فهناك يفتقر إلى القوة التدبيرية ، والشريعة[31] الالهيَّة[32] .

ـ إنَّ العبد الأفضل لا يختار الفعل الأحسن الا لأحد أمرين : إما أن يستجلب به أشرف القنيات لأشرف الأغراض ؛ وإما أن يستصلح به أشرف الجواهر لأشرف القنيات . والسعادة العظمى أشرف الأغراض ، فالأفضل من العبيد لا يسعى الا له ، ولا يدوم الا عليه . ومهما علم أن الأحد ، الحقَّ ـ تعالى وتقدَّس ـ هو المنفرد بتقويم ذاته وإتمام تثقيفه ، فانه يجرِّد المحبة ، ويُخْلِصُ العبوديةَ ، ويلازم النظر إليه ، والاعتصام بحبله ؛ بل لا يسكن الا إليه ، ولا يأنس الا به ، ولا يتقوى الا بمعونته ، ولا يؤثر غيرَه عليه ؛ فيصير **هو بعينه ، لفرط الاتصال به ، والتقرُّب اليه ، عقلاً خالصاً ، وحقاً محضاً ، وروحاً صافياً ، ونوراً إلهيًا ، فيطَّلعُ على جميع ما في العالم إلهاماً ، ويغتبط بالاحتواء على ما فيه من الحكم إكراماً ـ وذلك هو الكمال الحقيقي للجوهر الانسيّ** .

ـ من فاز بشرف المُلْك فانه يصير مغتبطاً بالعوام ، مُمْتَحَناً في نفسه . ومن فاز

(٣٠) مسكويه : الحكمة الخالدة ، ص ٣٥١ .

(٣١) ص : وللشريعة .

(٣٢) مسكويه : الحكمة الخالدة ، ص ٣٥٢ . وهذا هو آخر النص الذي نقله مسكويه من « النسك العقلي » . أما بعد هذا الموضع فينقل من كتاب « الأمد على الأبد » ثم « النسك العقلي » فـ« الاعلام بمناقب الاسلام » ، فكتاب آخر لم يصل الينا ؛ ثم يعود إلى « النسك العقلي » .

بشرف الحكمة فانه يصير مُـمْتَحَناً بالعوام ، مغتبطاً في نفسه . ومتى اقترن أحد الفوزين بالآخر فقد كملت بهما النحيزة واستحكمت الأمَنة .

ـ متى تجاذب الخصمان ـ أعني العقل والطبع ـ شيئاً واحداً، أعني الـمُلَذّ القبيحَ والمؤلِمَ الجميلَ ، بحسب غرضهما ، أعني الكمال الجسماني ، والكمال الروحاني ؛ وافتقر إلى الحَكَم المنصوب بينهما ، أعني القوة المدبِّرة ـ فعند ذلك يبادر الشيطان إلى نُصْرَةِ الطبع ، ويبادر المَلَكُ إلى نصرة العقلِ . فمتى كان الحكيم شيطاني السوس ، اتَّبَعَ العقلُ الطبيعةَ ، ومتى كان ملكي السوس اتَّبَعَ الطبيعةُ العقلَ . وأعني بالملكي السوس الأحكامَ الالهيةَ ، وأعني بالشيطاني السـوس الأسبابَ التي تلهو بها طبقات الفسقة . ولن يصير [نفس] الحكيم ، أعني القـوة المدبِّرة ، شيطانيةَ السوس بنفس الجبلَّة دون أن يتفق لهـا الأراذل من القرناء . ولن يصير [نفس الحكيم] أيضاً ملكيَّ السوس ، بنفس الجبلَّة ، دون أن يتفق لها الأفاضل من القرناء . ومبدأ الأمر فيه ليس بموكول اليه لكنه موكول إلى من يلي التدبير عليه .

ـ مراتب الأفعـال الحيوانية ثلاثـة : أولهـا الافتقاريـة ، وهي كمرتبة الفرخ في التربية ، والصبي في التلقين ؛ ثم الاستغنائية ، وهي كمرتبة الطائر إذا نهض من عشه ، والصبي بعد التلقين من معلمه ؛ ثم الجودية وهي كمرتبة المربِّي لفراخه ، والمرشدِ للغير إلى مصالحه . فالمرتبة الأولى قريبة الحال من الطبيعية ؛ والمرتبة الثانية قريبة الحال من الالجائية ؛ والمرتبة الثالثة هي الاختيارية المطلقة .

ـ وإذا عرف هذا في الأفعال الإنسيَّة عُلِمَ أن المرتبة الافتقارية ليست بمستصلحة للشيء بل هي مضطرة إلى من يُصْلِحُ ذات المطبوع عليها . وأما المرتبة الاستغنائية فهي مُصْلِحَةٌ للواحد الفرد من المطبوعات . وأما المرتبة الجودية فهي المستصلحة للكثير . وإنْ كان الاستصلاح للواحد الفريد من الناس فاضلاً محموداً فاستصلاح العدد الكثير أفضل .

ـ لن تصـير النفس الانسانية مستعدة لنيل السعادة العظمى الا إذا سَلِمَت من انحلالها ، ونُقِّيَتْ من صدأها . فأما الـمَمْنُوُّ بها[٣٣] فلا يصلح لاقتناء الحكمة ، والعادم للحكمة لا يفوز بالسعادة . فأما انحلالها فيكون على أربع درجات : أولها الكسل ، ثم الغباوة ، ثم القِحَّةُ ، ثم الانهماك . وعلاجه استشعار التقوى ، والمحافظة على العبادات ، والنفقة في أبواب البر . فأما أضدادها فتكون أيضاً على أربع درجات : أولها الزيغ ، ثم

(٣٣) ص : بها .

الرين ، ثم الغشاوة ، [ثم] الختم ؛ وعلاجه : الايمان بالله ، والتقوى ، واليقين بالآخرة ، والتصديق بالديانة .

ـ تأدية الفعل بحسب الفضيلة ، على صورة العبودية ، لن يقع الا بمجموع معان أربعة ، وهي : الخوف ، والرجاء ، والحب ، واليقين . وأول درجات الإقبال على العبودية الاعتقاد بأنه لم يعرف مولاه إلا به ، ثم اليقين بأنه لا يستغني في شيء من حالاته عنه ، ثم العرفان بأنه كلّما كان أخلصَ له وأبعدَ من الاستبداد دونه ، كان أدخل في طبقة من سَلِمَ وغَنِمَ . وإنْ تقرب العبد إلى المولى بحسب العمل نُعِش إلى مراتب ثلاث ، وهي : الإفضال ، والتفويض ، والمثوبة . وإنَّ النعمة الموضوعة ، عند غير المستحق لها ، قد تُحْسُنُ بالغرض لجهات ثلاث ، وهي : الامتحان ، والعبرة ، والاستدراج .

ـ آفات الشياطين ، بحسب تسويل الأباطيل ، لا تتعلق بالإخطار بالبال فانه عارض اتفاقي ؛ ولا بالانجذاب بالشوق فانه حادث طبيعي ؛ ولكنه يتعلق بالعمى عن جهة إصابة المطلوب ، أعني أن يدعوه إلى الإقدام عليه ، لا من الوجه الذي تَحُدُّهُ[٣٤] الشريعة ، بل من أقرب وجوهه ، على ألذِّ[٣٥] جهاته . ثم لا يكون تسويلها لديه ، بحسب تزيين ذاته ، عند نفسه ، بل بايهامه أنه أرفعُ محلا من أن تعمل عليه الآفات الـمُعَدَّةُ لذوي الرداءة ، وبه يكون خداعها للعقول النواقص . ثم آفة الإفراط فيه تكون عائدة بالضرر على الغير ؛ وآفة التقصير فيه تكون عائدة بالضرر على ذاته . وليس يُشَكُّ أن ضرره بذاته أقطع الا أن الضرر بالغير يكون أشنع .

ـ إنَّ العبد ، متى أخلص لمولاه العبودية ، فقد حظى بالقرب منه ؛ ومتى لازم القرب منه سعد بوصاله ؛ ومتى تمسك بوصاله وثق بفيض الجود منه ؛ ومتى وثق به لم يتهمه في إيجابه ، ولا شكاه في حالاته . فاذاً المستزيد لمولاه غيرُ واثق بفيض جوده ؛ وغيرُ الواثق ليس بمستعدٍ له ، ولا مستسعد بوصاله ، [و] لا يدوم على الزلفة لديه ؛ وغيرُ الدائم على الزلفة اليه لا يخلص العبودية له ؛ وغير المخلص للعبودية لا يقلع عن الذنب المألوف ؛ والمقارف للذنب معرَّض لكلِّ آفة ، وهدف لكلِّ بلية .

ـ ذو الكثرة المتحدة قد يوصف بالنقص بحسب ما يفوته من كلِّ واحد من تلك الكثـرة ؛ ولن يوصف بالكمال الا بسلامة المجموع . فمن أراد أن يسكن في هذا العالم

---

(٣٤) ص : تجده.

(٣٥) ص : الذّ.

فليتقرب إلى الله ، ربِّ العالمين ، بملازمة الخدمة له ، وليتمسك في خدمته بشرائع دينه ؛ فان الشريعة هي المقوِّمة للخليقة[٣٦] على حسن الخدمة . وإنَّ العبد متى عرف مولاه وأنه سبب تمام كلِّ تمام عرف أيضاً أنه قد أفاض عليه من صنوف الإحسان أفضلها . فقد لزمه أن يجعل تأدية شكره لا على صورة الطمع في مكافأته بل بحسب المعونة .

ـ لكلِّ صنـفٍ من الناس ضَعْفٌ عن إحكام موالاته ليستجرَّهم اليه بجهده ؛ بل ليَسْتَصْفِيَهُمْ[٣٧] عن شوائب غرورهم ويؤديهم إلى خاصٍّ كمالهم ، ويستخلصهم من مكائد أعدائهم .

ـ لن يَسْعَدَ العبد ، بالعيش الفاضل ، الا أن يكون مستنكفاً من أن يكون سكونه إلى المال الممهد ، والمجد المؤثَّل ، أقوى من سكونه إلى واهب المال ومؤثِّل المجد ؛ فلا يشتاق في مصارفه الا اليه ، ولا يُسَرُّ في أحواله الا بالقرار لديه ؛ وأن يعتقد أن كلَّ خيرٍ أصيب دونه فهو ذو وَهْيٍ وخلل ؛ وكلُّ حياة تكون بمعزل عنه فهو ضئيل وخلل ؛ فيكون قد أغنى نفسه ـ بموالاة مبدع العالم ووصال من له الخلق والأمر ـ عن كافة من سواه ؛ فلا يهتم للـمَلِكِ ولا ما دون الـمَلِكِ الا على أحد وجهين : إما الرأفة والرحمة ، وإما التمسك بالطاعة[٣٨] .

---

(٣٦) ص : الخليقة .

(٣٧) ص : يستصفيهم .

(٣٨) مسكويه : الحكمة الخالدة ، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٧ . من الضروري ان ننبه القارىء إلى أن نسبتنا هذا النص في « الحكمة الخالدة » إلى « النسك العقلي والتصوف المِلِّي » أساسها القرينة المكانية . اعني أن المادة السابقة عليه مباشرة تنتمي ، بالفعل ومن خلال الدليل ، إلى كتاب « النسك العقلي » ؛ بينما تنتمي المادة المثبتة بعد هذا الموضع إلى كتاب آخر هـو « الاعلام بمناقب الاسلام » .

أنموذج من صفحات مخطوطة
مختصر صيوان الحكمة

من اعدايه وباي شي يغيظهم قال بان يزداد فضلا. ابو الحسن العامري
قال في اخر كتابه النسك العقلي من الواجب ان نعلم ان غاية الادب ان
يستحيي الانسان من نفسه فان كمال المروة الا يكون الانسان بحيث
لو ظهرت ما استحيي منها [illegible] الفضيلة في حق [illegible] بل في [illegible]
الانفصال من الشر بعد [illegible] الخير ما افضل من استمع الحكمة الا [illegible]
خلق له المغبوط من كفي الاهتمام بما يشغله من الخير المطلق من تلك
الفتنة [illegible] الا من في [illegible] من لم يكن [illegible] الطاعة له [illegible]
لن يرفع الشريف [illegible] العالم عند [illegible] [illegible] من نفسه
في الباطن عند الله [illegible] [illegible] الاول [illegible]
الاول [illegible] انظر من جعلك [illegible] مجرد الاعتبار [illegible]
هو اول [illegible] والحركة اشرف ابواب التعلم ما افاد تمييز [illegible] من [illegible]
شي [illegible] [illegible] الشي [illegible] من [illegible]
من هو دونه من لم يستضي بنور العقل فلا جعل حجة عليه لا له
[illegible] في صحبة الا [illegible] خير من [illegible] [illegible]
[illegible] مثل [illegible] [illegible] التعاون [illegible]

بداية الشذرات في مخطوطة مختصر صيوان الحكمة

فانظر الى [illegible] على مثل الجود [illegible] على مثل البخل

فان [illegible] لا ينقطع القرابة فانها ما دامت موصولة يكون [illegible]

الصحيحة التي [illegible] الايدي [illegible]

تكون [illegible] المقطوعة التي هي اذى [illegible]

جيفة [illegible] عن حمل ما في نفسه وقد يقوى عليه

غيره [illegible] وقد يتمكن [illegible] منه ولا الجزع

يدفع شيئا من مصيبة ولا الفرح يزيد شيئا من الرزق فينبغي للعاقل ان يلزم

[illegible] من اصيب بالرضا [illegible]

[illegible] الاجر من الله على قدره [illegible]

[illegible]

اصابه [illegible] افضل العمل [illegible]

ومعاداة [illegible] ذلك

[illegible]

[illegible] على الغير [illegible]

[illegible]

صفحة أخرى من مخطوطة مختصر صيوان الحكمة

شذرات النسك العقلي والتصوف الملِّي
لأبي الحسن محمد بن يوسف العامري
من مخطوطة
مختصر صيوان الحكمة

وقال في آخر كتابه النسك العقلي

- « / أشرف أبواب النظر ما أفاد تمييز الفناء من البقاء . ٥١/و
- / لا راحة لمن تعجَّل الراحة . ٥١/ظ
- لا عزَّ لمن تذلل في طلب الرئاسة ؛ ولا ملك لمن كان عبداً لشهواته ، ولا شرف لمن صار آلةً لبطنه وفرجه .

وهذه حكم ووصايا انتخبتها من كتب الفرس :

- الدنيا دول ، ما كان لك منها أتاك على ضعفك وما كان عليك لم تدفعه قوَّتك .
- التخلص من الدنيا قبل التشبُّث بها أهون من رفضها بعد ملابستها .
- العجب آفة العقل ، والحميَّة شؤبوب الجهل . والمراء فاتحة الشنان .
- مَنْ سلك القَصَدَ ورد الـمَنْهَلَ وإنْ أبطأ السير ؛ ومن سلك الجور أخطأ[٣٩] الـمَنْهَلَ وإنْ أسرع السير .
- من استخف بالولاة أَهْلَكَ دنياه ، ومن استخف بالحكمة أهلك دينه ، ومن استخف بالاخوان أهلك مروءته .[٤٠]
- مَن يخشى عيبَ[٤١] التكذيب سخت نفسه عن الاغتباط بالقول . ومن خاف ذلَّة المنع سخت نفسه عما يصيبه السائل .
- أحقُّ الناس بالمعاشرة من وافقك على الأخلاق الحميدة .
- العبد يؤمر بالخير فيبتلى بثقله ، وينهى عن الشر فيبتلى بشهوته .
- مَنْ أعرض عن صواب الرأي لصغر قَدْرِ المشير عليه كان كمن استحقر اللؤلؤة / الثمينة لهوان الغائص . ٥٢/و
- من سلَّ سيف البغي قُتِلَ به .
- أحسن الأدب أن لا يفخر المرء بأدبه .

---

(٣٩) ص : أخطاء.
(٤٠) ص : مروته.
(٤١) ص : عين.
(٤٢) ص : أولى.

- مسألة اللئيم مهانةٌ ، وتعليمُ الأحمق إبطالٌ للعمر ، واصطناع الكفور إضاعةٌ للنعمة .
- من قعد به نسبه نهض به أدبه .
- من سأل فوق قدره استحق الحرمان .
- القليلُ مع قليل الهمّ أهنأ من الكثير .
- أولى[42] الناس بالغبطة من سعى في الرشد فأنجح .
- من هتك حجاب غيره كُشِفَتْ عورات بيته .
- مُنَازِعُ الحَقِّ مخصوم .
- من طلب وُدَّ الاخوان بالمجالبة ، أو العلم والأدب بالراحة ، أو منفعة نفسه بالاضرار بالناس فذلك هو الكيِّس الأحمق .
- لا تجعل حلمك حقداً ، ولا قناعتك دناءة ، ولا لطفك ملقاً ، ولا ورعك سمعة .
- مَنْ لم يبطره الغنى ، ولم يَشْكَهِ[43] الفاقةَ ، ولم يأمن الدوائر ، ولم تهدّه المصائب ، ولم ينس العواقب فقد كَمُلَ .
- بالملاقاة الجميلة تزداد المودّات ، وبالصاحب الصدق يُتَقَوّى[44] على الأمـــور .
- مَنْ لم يجد [في] الاساءة[45] إليه مضضاً لم يكن للاحسان إليه موقع .
- مَنْ كانت مطيته الليل والنهار سارت به وإنْ لم يسر[46].
- مَنْ جهل قدر نفسه كان لقدر غيره أجهل .
- عند كلّ بليّةٍ تزكوا الأعمال .
- وباحتمال المؤن يُسْتَوْجَبُ السؤددُ .
- التأني فيما لا تخافُ فوتَه أفضلُ من العجلة .
- مَنْ عدم القناعة لم يَزِدْهُ المال غنىً .
- مِنْ أعلام الجاهل / الاجابة قبل الاستماع ، ومن أمارات العاقل التثبّت في الجواب بعد الاستيعاب .   ٥٢/ظ

---

(٤٣) يَشْكَه : يقارب.

(٤٤) أورد الناسخ كلمة «يتقوى» في الهامش.

(٤٥) ص : للاساءة.

(٤٦) ورد هذا القول في «جاويذان خرد». أنظر مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد التاسع، ص ١٩٣ .

- مانعُ الحقِّ في الجهل أعذرُ من مانع الفضل في الرخاء .
- مَنَعَ الأحمقَ من أن يجد ألَمَ الحُمْق المشعر في قلبه ما يمنعُ السكرانَ من أن يجد مسَّ الشوكة الداخلة في رجلِه .
- لا شيء أصعب على الانسان من معرفة عيب نفسه وترك ما لا يعنيه .
- لا يجزع العاقلُ من جَفْوَةِ[٤٧] الولاةِ إيَّاه[٤٨] ، وتقريبهم الجاهل دونه ، لعلمه بأن الاقسام لم توضع على الأخطار .
- الحكيم الصالح لا يخدع أحداً ، والعاقل الكامل لا يخدعه أحد .
- الشورى يُخَلِّصُ الرأيَ من السَّقَطِ كما يخلص النارُ الذهبَ من الغش .
- موعظة العلماء وإنْ كانت قليلةً فهي أدب عظيم .
- ومُقارفة[٤٩] الذنب وإنْ كان صغيراً فهي مصيبة عظيمة ، ومؤاخذة الولاة وإنْ كانت يسيرة فهي خطر عظيم .
- مَنْ منع المال من سبل الحمد أورثه مَنْ لا يحمده .
- العاقل بنقل الصخر مع العقلاء يكون أغبطَ منه بمطاعمة السفهاء ؛ لعلمه بعاقبه الصنفين .
- من تشبَّه بخيار الناس فقد ازداد عند شرارهم نَفاقاً ، ومن تشبَّه بشرارهم فقد ازداد عند خيارهم كساداً .
- الرفق يُمْنٌ ، والخرق شؤمٌ ، والستر أمانةٌ ، والجوار قرابةٌ ، والحلم قدام السعة[٥٠] . والعفو زكاة العقل .
- لا تطلب الأمر مدبراً ولا تتركه مقبلاً / ، فانه من ضعف الرأي . ولا تطمع إلى ما ليس لك ، وتضنَّ[٥١] بما هو لك فانه مفتاح الفقر ؛ ولا تنازعنَّ مَنْ فوقك فانه عطب ، ولا تحتقر مَنْ هو دونك فانه لؤم . ٥٣/و
- أحقُّ الناس بالرحمة العاقل إذا تسلط عليه الجاهل؛ وأحقُّ الناس بالذم من كان سعيه في فساد الناس؛ وأشجع الناس أقهرهم لشهوته وهواه؛ وأرضى[٥٢] السِّير التماس العدل في القول والعمل.

---

(٤٧) ص : جفاة.

(٤٨) ص : اياهم.

(٤٩) ص : ومفارقة.

(٥٠) ص

(٥١) ص : وتظن.

- أسمج الأشياء بالعلماءِ الحرصُ، وبالقضاةِ الخداعُ، وبالفقراء الكِبَرُ وبالسلطان الغدرُ، وبالأشراف الغضبُ، وبالأغنياء البخلُ، وبالشيوخ المجانةُ، وبالشبان الكسلُ، وبجميع الناس البغضُ للناس.
- لا تتكلم الا عند إصابة الفرصة، وكن مما يجري على لسانك في غير وجهه ووقته على حذر، فان الكلمة الرفيعة متى تُكُلِّمَ بها في غير وقتها تذهب بلا حلاوة ولا طلاوة، وينسب بها القائل إلى ركاكة العقل.
- مَنْ أبغض العلماء لرفيع منازلهم أو حَاسَدَ العقلاء لميل الناس اليهم أو غار على حرمه بالظنِّ والتهمة كان مغتمًّا أبداً.
- إذا أقبلت عليك الدنيا فانفق فانها لا تفنى ؛ وإذا أدبرت فانفق فانها لا تبقى.
- تحفَّظ من مصارع الهزل بايثار الجد، واعرف حسرات التفريط تلتذُّ بالحزم، والقَ جمحات الهوى بذكر عواقبها.
- عامة الأحرار لأن يُتَلَقَّوا بالجميل ويحرموا أحبُّ اليهم من[53] أنْ يُتَلَقَّوا بالقبيح ويعطوا[54]. / فانظر إلى خِلَّةٍ أفسدت عليك[55] مَثَلَ الجود فاجتنبها، وأَعْنَتَتْ عليك[56] مَثَلَ البخل فالزمها. ٥٣/ظ
- لا تقطع القرابة فانها ما دامت موصولةً تكون لك بمنزلة الصحيحة التي هي أعزُّ الأيدي عليك لارتفاقك بها ؛ ومتى كانت متقاطعة تكون عندك بمنزلة اليد المقطوعة التي هي أكره الأيدي عندك لمصيرها جيفة قذرة.
- من خذلان[57] المرء عجزه عن طلب ما في نفسه وقد يقوى عليه غيره، وانقطاعه [من] ذوي عشيرته وقد يَتَمكَّنُ عدوُّه منه.
- لا الجزع يدفع شيئاً من مصيبةٍ، ولا الفرح يزيد شيئاً من الرخاء ؛ فينبغي للعاقل أن يدوم في الحالتين على طريقة واحدةٍ فان[58] من أصاب الرخاء فوراءه موتٌ مغيِّرٌ لجدواه ؛ وإنْ أصاب البلاءَ فوراءه أجرٌ من الله على قدره.

---

(٥٢) ص: وأرضي.
(٥٣) ص: ممن.
(٥٤) ص: يتلقوا.. ولحرموا.. تتلقوا.. وتعطوا.
(٥٥) ص: علي. وومثل الجود» أي صفته.
(٥٦) ص: وأعنت علي. و«أعنتت»: أفسدت.
(٥٧) الكلمة غير واضحة في الأصل.
(٥٨) ص: فانه.

ـ مَثَلُ المغتاب كالموتر قوسَه ليرمي قوماً وكلُّهم موترٌ قوسَه ليرميه ؛ فالى أنْ يصيبَ أحدَهم بسهمه أصابه من سهامهم أضعافُ ذلك .
ـ أفضل العلماء من قدرَّ معاشه ومعاده بتقدير لا يَفْسُدُ عليه أحدُهما بصلاح الآخر . فان أعياه ذلك رفض الزائل منه للباقي .
ـ كن ودوداً لئلا تكون معتدياً للعداوات ؛ رحيماً لئلا تُبْتَلى بضُرٍّ ؛ ومتواضعاً لئلا تحسد على الخير ؛ ومقبلا على شأنك لئلا تؤخذ بما لم تجترم ؛ ومؤثراً لكلِّ أحدٍ بالخير لئلا يؤذيك الحسدُ .
ـ لا تتصلف / عند الظفر ، ولا تضحك في خطــاء غيرك ، ولا تــلاجَّ الغضبان ، ولا تؤاخ الكذوب والغدَّار . ٥٤/و
ـ آفة العلم الفجوُر ، وآفة النجدة البغيُ ، وآفة العدل[٥٩] الدناءةُ ، وآفة الرجاء التهاونُ ، وآفة صحبة السلطان الدالَّةُ[٦٠] .
ـ حَقُّ الرعية على السلطان الأمن والسعة ، وحَقُّ السلطان على الرعية النصح والطاعة .
ـ التماس الراحة بالراحة مورث للنصب .
ـ أعْوَدُ[٦١] الأمور ما صُرِفَ منها إلى أهلها ؛ وأَشَدُّ عيوب المرء خفاءُ[٦٢] عيبه عليه .
ـ قبول كلمة الصواب من الأحمق توقعه في التكلُّف لحمقه .
ـ لا يزال اللئيم ناصحاً للسلطان حتى يرفعه إلى المنزلة التي ليس لها بأهل ، فاذا فعل ذلك به التمس ما فوقه بالغش والخيانة ، ثم لا ينصحه الا عن فَرَقٍ[٦٣] أو حاجة .
ـ من التمس منفعة نفسه بهلاك غيره مكراً أو خديعةً فانه غير منفلت من وباله عاجلاً أو آجــــلاً .
ـ ما من خِلَّةٍ هي للغني مدحٌ الا وهي للفقير ذَمٌّ ؛ فان كان سخيّاً سمِّي أهوج

---

(٥٩) الكلمة في الأصل مطموسة.
(٦٠) الدالّة : الجرأة.
(٦١) أعود : أنفع.
(٦٢) ص : انخفاء.
(٦٣) فرق : فزع.

، أو حليماً سمِّي ضعيفاً ، أو وقوراً سمِّي بليداً ، أو صموتاً سمِّي عيياً ، أو فصيحاً سمِّي مكثاراً .

- مَنْ طَلَبَ خيراً ليس له بأهل كان كمن يطلب إصعاد الماء إلى صعود ، ومن جعل نفسه أهلاً للخير أتاه الخيرُ يطلبه كما يلتمس الماءُ الحدورَ .

- الغني الذي لا مروءة له لا يُحْفَلُ به وإنْ كثر ماله كالكلب الذي يهون على الناس وإنْ طُوِّقَ / وخلخل .

٥٤/ظ

- وأما العاقل فلا يحزنه قِلَّةُ المال كالأسد الذي لا يلتفت الا ومعه قُوَّتُهُ التي يعيش بها حيث توجَّه .

- لا تَقُلْ للضعيف ما يُحْقِدُهُ وإنْ كان واثقاً بقوتك وبأسك ، فان اللبيب لا يتناول السُمَّ لقدرته على المداواة .

- مَنْ نشأ[٦٤] في النعمة لم يدر ما قَدْرُ البَلِيَّةِ ؛ ومن لم يدر قَدْرَهَا لم يرحم أهلها .

- لا مطمع في إبالة[٦٥] ملك فاجر النحيزة ، مَنَّاع اللسان ؛ فان لسانه يصير عوناً له على مكابرة الحقِّ ومخاصمة الواعظ .

- أوَّلُ وعظٍ يوعظ به المرء[٦٦] عند أول ذنوبه يكون بمنزلة صخرةٍ صماء تقع في الماء الساكن ، حتى [إذا] كثرت ذنوبُه وأكثر الواعظون عليه صارت العظة بمنزلة قذاةٍ[٦٧] تقع في الماء الجاري .

- مَنْ ركب غَرَرَاً[٦٨] فأصاب ظفراً لم يحمد ولا ينقطع عنه اللائمة .

- العقـل لا يُهْزَئُـهُ[٦٩] بصاحبه عند شيءٍ من حالاته كتهزُّئه عند تلهفه من تفريطه في الأمور المهمة .

- لا يؤمنك من شَرِّ المكَّارِ قرابةٌ ولا جوارٌ فانَّ أخوفَ ما يكون الحريقُ أقربُ ما يكون من الأملاك .

- الرَعيَّةُ كاسمها أنعامٌ مهملة ، وربما آثرت ضرَّها على نفعها ، وما يوبقها

---

(٦٤) ص : فشا.
(٦٥) الابالة : حسن السياسة.
(٦٦) ص : المراء.
(٦٧) ص : قداة يقع.
(٦٨) الغرر : احتمال الهلاك.
(٦٩) ص : يهزءه.

على ما يحبها ، وذلك لاغتنامها الدعة واستثقالها الحزم . وإنما يحجز بعضها من الذنوب ما يقعُ ببعضها من الحدود ، فمنجي الفجار من / النكال كمفارق البهتان على الأبرار .

٥٥/و

- لا يفعل المخلوق شيئاً أشبه بفعال الخالق من التجاوز عن ذنوب الجناة ؛ ولا يستجمع الرأي والمروءة الا عند المحسن إلى المسيء ؛ ولولا الجهَّال لما كمل في الناس الحكماء ، فان الرجل لن يسمَّى حكيماً حتى يُذْنِبَ اليه الجاهلُ فيبدي عليه سجيَّةَ عفوه . فللمذنب مِنَّةٌ على الحكيم بجهله كَمِنَّةِ الحكيم على المذنب بعفوه .
- لا يفرح العاقلُ بالنعمةِ التي لا يستحقها والمجلس الذي يقصى[٧٠] عنه ، والفَلْج[٧١] الذي يكون منه في جودة[٧٢] الحكم ، والمنزلة التي ينالها باسم غيره ، والظفر الذي يتفق له من ارتكاب الخطر .
- رغبة الملوك في الأدب تُحْيي الأدب ؛ وعند استقامةِ طرائقهم يقوى الدينُ ، وعند اجتبائهم[٧٣] أهل الفضلِ تظهرُ الفضيلةُ .
- لا يغلب الدهر من غالبه ولا يفوقه من جاراه .
- مَنْ شرُفَ بالسلطان وهو ناقص العقل كان كالجوهر الخسيس الذي يُزَوَّقُ برونقِ صبيغ قد وضع تحته ، فمتى أزيل عنه بدت خسَّته ، أو كبعرة لفَّ عليها حريرٌ ، فمتى سُلِخَتْ عنها عادت كسائر البَعَر .
- حال الـمَلِكِ في ضبط الـمُلْكِ كحال القابض على رأس الحيَّةِ وهو أقهر لها بفضل القوة ؛ وكلَّما ازداد لرأسها ضغطاً وعلى ضبطه اقتداراً كان عليها أظفرَ ، ولقواها أملكَ ، فإنْ فَتَرَتْ يدُه ساعةً أو تراخت / قُوَّتُهُ أو قلَّ حذره منها واستهان بالمحذور من أُصِّها[٧٤] نهشته لا محالة .

٥٥/ظ

- للمريب علامات يستراب من قبلها [منها] تَغَيُّرُ اللون ، ولجلجةُ اللسانِ ، وجفوفُ الريقِ ، وتكريرُ الحديثِ ، واضطرابُ القدمين ، واستيحاشُ من الجماعةِ .

---

(٧٠) ص : يقصر.
(٧١) الفلج : الظهور والعلو والغلبة.
(٧٢) ص : جور.
(٧٣) ص : اجتنابهم.
(٧٤) الأص : الأصل.

- الرأي إذا انفرد به الواحدُ فهو وإنْ كان محمودَ العقلِ لم يُؤْمَنْ زَلَلُهُ ، ولم يَعْرَ من التباسه ، وإنْ اجتمع ذوو[٧٥] التجربة وأهل الاجتهاد والحنكة استخرجوا[٧٦] لطيفه ، واستوضحوا ملتبسه ، وأحكموا وروده وسدده[٧٧] .
- عداوة العاقل أحمدُ عاقبةً من مصافاة الجاهل .
- الكريم يوجب على نفسه رعاية الأحرار من لقيةٍ واحدةٍ ومحادثةِ ساعةٍ . واللئيم لا يصفو وُدُّه وإنْ تقادم الدهر به .
- من أراد دفع العيوب عن غيره فليبدأ[٧٨] أولاً بتطهير نفسه عنها فان الأعمى لا يمكنه أن يهدي ، والفقير لا يمكنه أن يُغْني .
- طول الأمل مقساةٌ للقلب ، مغفلةٌ عن المعاد ؛ وفوران الغضب شجرةٌ مُرَّةٌ لا يُجْنَى منها ثمرةٌ حلوةٌ ؛ والشهوة مُوَطِّئَةٌ للعقل[٧٩] شائنةٌ للعرض[٨٠] . ولكلٍّ عمل ضراوة[٨١] .
- [إنْ] دعت النفسُ إلى الشهوةِ اليسيرةِ منها فاطيعت تاقتْ مرتقيةً إلى الجزيل العظيم .
- سرعة ائتلافِ قلوب الأبرار عند تلاقيها كسرعة اختلاط قَطْرِ السماءِ إذا انصبت إلى النهر الواحد .
- ويُبْعْدُ[٨٢] / الجُهَّال من التعاطف الصادق كَبُعْدِ البهائم من ائتلافها وإنْ ائتلفت[٨٣]»[٨٤] . ٥٦/و

(٧٥) ص : ذروا.
(٧٦) ص : راستخرجوا.
(٧٧) سداده : صوابه.
(٧٨) ص : فليبدأه.
(٧٩) موطئة : صارعة ومذللة للعقل.
(٨٠) ص : للغرض.
(٨١) أي عادة طلابة له.
(٨٢) ص : وأحد.
(٨٣) ص : اعتلفت.
(٨٤) عمر بن سهلان الساوي : مختصر صيوان الحكمة (مخطوط) ، صورة ميكروفلمية ، مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية ، المجموع رقم ٣٢٢٢ ، مكتبة الفاتح ، استنبول ، الصفحات ٥١/أ ـ ٥٦/أ.

شذرات في الفلسفة الخلقية
مجهولة المصـــــدر

تضم المجموعة التالية نصوصاً من مؤلفات أبي الحسن العامري ، نقلها مسكويه ، والتوحيدي ، بدون أن يذكر أيٌّ منهما اسم الكتاب الذي نقلها منه ؛ لكننا نظنُّ أن النصّ التالي منقولٌ عن كتاب « النسك العقلي والتصوف المليّ » ، وذلك في ضوء موضوعه ، وتشابه عباراته مع ما ثبتت نسبته إلى الكتاب المذكور .

[في التربيـــة الخلقيـــة]

ـ إنَّ الله عدل ولا يحب الا العدل . والله طاهر ولا يحب الا الطاهر . وكلُّ من جارَ أو تدنس فقـد عانـد موالاتـه وصار في عِداد من سُلِبَ البهاء والجودة ، وحُرِمَ النعمـاء والمحمدة ، وشقي بالمقت والمذلّة ، واستوجب الهوان والخسأة .

ـ إن النفس [لها طلب] ، والبدن بمنزلة المطيَّة ، وقائدها نحو الخير رفيع الهمَّة . وعملها الإمعان بالعزم الصحيح نحو الغاية ؛ وآفتها استدبارها الجهة من أجل التلون في الهمَّة . وسبب آفتها الميل إلى الراحة واللذة ؛ ونجحها استخلاص الجوهر من شوائب الكدورة . وفضيلتها أن توافق العقل والحكمة وتخالف الهوى والشهوة ؛ وشينها أن تصدأ بالسهو والغفلة فلا تميِّز بين الخمول والرفعة . ومفتتح عملها جمع الهمَّة على تقوية العزيمة ؛ وغـايـة كمالها أن تطَّلع على الخير بعين البصيرة ؛ وتمام غرضها الفوز بالسعادة في الدنيا والآخـرة .

ـ إصابة درجات الاعتدال ـ أعني صورة العدالة المطلقة ـ تحصل للانسان بثلاث غايات ، وهي : تزكية النفس ، ورياضة البدن ، وتدبير الملك . فأما تزكية النفس فمعلَّقة بالعفة ، والنجدة ، والحكمة ، والعدالة . وأما رياضة البدن فمعلقة بالجلادة ، والصبر ، والنـظافة ، والزينة . وأما تدبير الـمُلْكِ فمعلق بأدب الإقتناء ، وأدب التثمير ، وأدب الإنفاق . وقد يقال إنَّ هاهنا غايةً رابعةً ، وهي ، معاشرة الاخوان ومدارها على الطلاقة ، والاحتمال ، والظرف ، والإكرام .

ـ فعل القوة الشهوية ربمـا يقع من الانسان بحسب جذب الـمُشْتَهى إلى نفسه ؛ وربمـا يقع بحسب الانجذاب إلى مشتهاه تَطَلُّباً لخاصة الاتحاد . وفعل القوة الغضبية ربمـا

يقع بحسب دفع المؤلم عن نفسه ؛ وربما يقع بحسب الاندفاع عن مؤلمه تَطَلُّباً لخاصيّة النفور والبعد . ومتى أفرطت القوة الشهوية في جذب الشيء عرض منه الإضرار بالغير . ويكون ردعها بتخييل فوت الشيء الذي هو أشهى اليها منه أو بتخييل لحاق مؤذٍ يُكدِّر ذاتها . ومتى أفرطت القوة الغضبية في دفع الشيء عرض منه[1] الاضرار بالغير . ويكون ردعها إما بتخيُّل مؤذٍ آخر ، أشدَّ إيلاماً منه ، وإما بفوت مشتهى يُسَهِّل بلواها . وحسب الانسان من كمال ذاته أن يلاحظ السعادة المطلقة ، ويؤثرها ، ويجرِّد القصد لها ؛ ويكون صادق الرغبة إلى الله ـ جلَّ وعزَّ ـ في أن يجعله من الفائزين بها . فأما أن يأمن العوارض الشاغلة له عنها ـ وهو ذو هيكل جسمانيّ يدور عليه الفلك ـ فليس لأحد فيه مطمع أصلاً .

ـ حصـول المحبة علّةٌ لمصير المتحابين معاً ؛ وخلوص المحبة علّةٌ لمصير المتحابين واحداً . فاذاً بدء التحاب علّةٌ للاجتماع ؛ وتمام التحاب علّةٌ للاتحاد .

ـ وصاحب النجدة لا تتم له القوة الا بلقاء الأصدقاء ؛ وصاحب النعمة لا تتم له الغبطة الا بلقاء الأصدقاء ؛ وصاحب المحبة لا تتم له السلوة الا بلقاء الأصدقاء ؛ وصاحب المشورة لا تتم له الرَّوِيّةُ الا بلقاء الأصدقاء . وكلُّ ذلك لما في التَّحاب من خاصيّة الاتحـاد .

ـ من تعهد الصلحاء بالمصافاة ، والأكفاء بالمكارمة ، وذوي التنصل بالمغفرة ، وذوي الاعتراف بالرأفة ، والجيران بالرقة ، والأقرباء بالمواساة ، والمصاحبين بالمساعدة ، والرؤساء بالتقريظ ، والملوك بالطاعة ، والمعيشة بالاصلاح ، وذا الرحم بحسن التفقد ـ فقد استحق المحمدة . ومن تعاهد الأعداء بالأذى ، وذوي الاغتياب بالمناقضة ، وذوي الحسد بالمغابطة ، وذوي البغي بالمداجنة[2] ، وذوي السفه بالحلم والإغضاء ، وذوي المواثبة بالوقـار ، وذوي المشاتمة بالاستحقار ، وذوي الدغل بالاحتراس ـ فقد استفاد الأمنة . ولا يوصف الانسان باقتناء العدالة المطلقة الا بالجمع بين الحالتين ، واستحكام الدربة فيهما، واستيلاء المران عليهما .

ـ إنَّ المساعدة هي ترك الخلاف على المعاشرين بالنطق إيثاراً لأن يلتذُّوا بمخالطته .

ـ والشكاسة هي الاعتياص على المعاشرين بالنطق تعمداً للخلاف عليهم في شرائط الأنس .

---

(١) ص : من .

(٢) ص : بالمداحة . والمداجنة : حسن المخالطة .

ـ والتملُّق هو التحبب إلى المعاشرين مع التغافل عما يلحقه من شنار الاستخفاف به .

ـ والحب هو انجذاب النفس إلى الاتحاد بالشيء المرغوب فيه .

ـ والسرور هو التذاذ النفس بما تحدثه من الخيرات .

ـ والخوف هو ألم نفساني عارض لفوت المحبوب .

ـ والحياء هو ألم نفساني عارض للنفس من فزع عارِ النقيصة .

ـ والخجل هو حيرة النفس لاستيلاء الحياء عليها بالإفراط .

ـ واللجاج هو التمادي في العناد إلى الفعل المزجور عنه .

ـ والوقاحة هي لجاج النفس في تعاطي ما يُذَمُّ عليه من الأفعال .

ـ والإباء هو استعصاء النفس بالترفع عن الانقياد للواجب .

ـ والحسد هو الاغتمام للخيرات التي تتفق للأخيار .

ـ إنَّ الاستهانة من الانسان بالانسان تُلْحِقُ النفسَ شبيهاً بالذبول ؛ ومهما انتقم عادت إلى حالها الأولى . وإنَّ استحكام العفة سببٌ لمصير النفس أبيَّةً ؛ واستحكام النجدة سبب لمصير النفس عَليَّةً ؛ وإن مجموعهما سبب لمصير النفس مستعدة لقبول الحكمة .

ـ وتجريد السعي لإصابة اللذة ليس له معنى فان اكتساب الفضيلة سيؤدي اليها لا محالة . وتجريد السعي لرفع الألم به معنى فان إفراط الألم مدهشة للعقل . وفي هجران اللذة تعب عظيم فلا تصابر الا على ما حَسُنَ منه واحتيج اليه .

ـ النقصانات البدنية كلُّها إعدام[٣] في الحقيقة . والعدم المطلق هو النهاية في الخسة . وكلَّما كانت الآفات أكثر فهو في الإعدام[٤] أغرق والى الخسة المطلقة أقرب . إلا أن العاقل ، متى تحقق نقائصَه ، وفُجِعَ بازدحام أوجهها عليه ، واغْتَمَّ باعتياص الكمال على ذاته ، فقد استحدث بذلك كمالاً واستوجب بهذا الكمال ثواباً . ومن جعل همومه همًّا واحداً كفاهُ الله سائر الهموم ؛ ومن ترك همومه تسيح في كلِّ وادٍ لم يُبالِ به ربُّه ولم يحفل بأيِّها هلك . ولم لم يقع بين النفس والقالب ـ بحسب قوى العقل والطبع في الجبلَّة ـ عناد ذاتي ، لما انطلق على الانسان شيء من الأمر والنهي الالهي ولبطل أن يكون مستوجباً للثواب الأبدي .

---

(٣) ص : أعدام . والأعدام هو الافتقار.

(٤) ص : الأعدام.

ـ إن الأحداث يؤاخذون بتحسين الأخلاق والشيوخ يُطالَبون بتكميل الفضائل ؛ وإحدى الحالتين مدرجة إلى الأخرى وهذا بحسب القوة العملية . ثم إن الأحداث يؤاخذون بطريق التقليد والشيوخ يطالبون بطريق التحقيق ؛ وإحدى الحالتين مدرجة إلى الأخرى وهذا هو بحسب القوة العلمية .

ـ فضيلة الفلاحين هو التعاون بالأعمال ؛ وفضيلة التجار هو التعاون بالأموال ؛ وفضيلة الملوك هو التعـاون بالأراء السياسية ؛ وفضيلة الالهيِّين هو التعـاون بالحِكَم الحقيقية ؛ ثم هم جميعاً يتعاونون على عمارة المدن بالخيرات والفضائل . وكما أن اللواء لا يأخذه الا من قوي عليه ، والغذاءَ لا يُؤْخَذُ منه الا بقدر ما يمكن هضمه ؛ كذا أيضاً لا **يُنْصَبُ للرياسة الا الناهضُ بأعبائها وهو الأكملُ في الفضائل الخمس : أعني العفة ، والنجدة ، والحرية ، والعدالة ، والحكمة**[٥] .

ـ كما أن العنـانَ يكبحُ الفرسَ الجموحَ إلى ما تدبِّره الرياضةُ من نهج فضيلةٍ كذا الشريعـة تكبح العاميَّ المتخبِّطَ إلى ما تدبِّره الحكمةُ من نهج فضيلتها . وكمال المَلِكِ لا يرضى الانحـطاط إلى أن تدبِّرَهُ حُرَمُهُ وضَعَفَـةُ حاشيتـه ؛ والعالِـمُ الكامل لا يرضى بالانحطاط إلى ما يُدَبِّرُهُ أصاغر تلاميذه .

ـ من تشبَّه بخيار الناس فقد ازداد عند شرارهم نفاقاً ؛ ومن تشبَّه بشرارهم فقد ازداد عند خيارهم كساداً . والتماس الراحة بالراحة يورث طول النصب . وافراط الانسان في محبة ذاته مدعاة للأذمَّين من الخصال : وهما العجب ، والترف . وتارك التأدب رأساً بالحريِّ أن يكون عائلاً فقيراً .

ـ القوة التمييزية كلَّما كانت أوفى قسطا من التمييز ، وأنقى من الدرن والشوب ، كانت أسلس قياداً للعقل . ومهما لحقها الشرور فان نسبتها إلى العقل تصير مضاهية لنسبة الأعضـاء المفلوجة إلى البدن القوي . فكمـا أنها متى حُرِّكَتْ نحو اليمين تحركت نحو الشمـال ، لِـمَا عَرَضَ لها من الآفة الجسمانية ؛ كذا حال الشَرِهِ ، والمظلوم ، والمتهوِّر ، والجبـان ، في تحريك هذه القوى منهم على خلاف ما يوجبه العقل . بل لا خلاف بين المتحرِكَين والحركتين الا أن أحدهما يحسُّ ، والآخر لا يحسُّ .

ـ مفتتح السعي في تحصيل الاستقامة هو التعرف للسيرة التي هي أدوى ، والسيرة

(٥) واضح أن العامري قد اقتبس هذه الفكرة من كتاب أفلاطون « الجمهورية » .

التي هي أشفى ، لنفسين إحداهما إلى الأخرى ؛ فيؤثر منها الأعلى . ومتى ألفاهما من التساوي ، بحيث يقصر عقله عن إثبات الحكم فيهما[٦] ، التجأ إلى الشريعة الالهية ولا يثق في أمرهما بالعقل الجزئي . فمن أحب أن يعيش عيشة المتدِّين على الاطلاق فهو مفتقر في اختيار السيرة إلى استبراء هذه الحالات . وكلٌّ من أهمل أمره فهو إما عادمُ التأدب وإما منحلُّ العزيمة .

ـ إنَّ للايمـان درجاتٍ شتى : أولاها الخوف ، ثم الرجـاء ، ثم اليقين ، ثم الحب ، ثم الاتصال ، ثم الاتحاد . وللكفر درجاتٍ شتى : أولاها الزَّيْغُ[٧] ، ثم الرَّيْنُ[٨] ، ثم الغشاوة ، ثم الطِّبْعُ[٩] ، ثم الإغْلافُ[١٠] ، ثم الإقفال[١١] . وللقبول درجاتٍ شتى : أولاها الارتضاء ، ثم التقريب ، ثم الاحتباء[١٢] ، ثم الاصطفاء ، ثم الاستخلاص ، ثم الرفع بالاجلال . وللردِّ درجاتٌ شتى : أولاها الحَـطُّ ، ثم القطع[١٣] ، ثم الابعاد ، ثم الطرد ، ثم الخَسْأ[١٤] ، ثم الطرح بالاهلاك[١٥] .

ـ الإيمـان هو إذعان النفس للحقِّ على سبيل التصديق له باليقين ؛ ومتى صار ملكة للنفس فانه سيؤديه إلى العمل بمـا يوافق الحق . ومن حَرِصَ على ما لا يحتاج اليه ، وتَرَكَ ما يحتاج اليه ، فكأنه تكلَّف ما لم يُخْلَقْ له ، وأسقط ما خُلِقَ له . والفَطِنُ الكَيِّسُ من استفرغ أيامه لتأدية ما خُلِقَ له . والمغبوط من كُفي الاهتمام بما يشغله عن الخير المطلق .

ـ الإلحـاد هو العدول عن الحقِّ ، إما باللجاج والمعاندة ، وإما بالعادة والاقتداء بالغواة من الجمهور ، وإما بالقصور عن النظر . والفاضل مَنْ اطَّرَحَ العناد ، وترك تقليد

---

(٦) ص : فيها.

(٧) الزَّيْغُ : الشك والاضطراب .

(٨) الرَّيْنُ : الغَمء .

(٩) الطَّبْعُ : الصدأ والدنس أو الشين والعيب والدناءة . وانظر في التمييز بين «الختم» و«الطبع» و«الإغلاف» الماتريدي : تأويلات أهل السنة ، ج١ ، تحقيق د. ابراهيم عوضين والسيد عوضين ، المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، الصفحات ٤٢-٤٣ ، ٢١٥ .

(١٠) ص : الغلاف . والإغلاف تغشية القلب بغلاف حتى لا يعي شيئاً أبداً .

(١١) ص : القفل . أنظر « لسان العرب » ، مادة « قفل » . و « الإقفال » : غلق باب القلب حتى لا يدخله حقٌّ .

(١٢) الإحتباء : العطاء بلا مَنٍّ ولا جزاء .

(١٣) القطع : الهجر والمقاطعة .

(١٤) ص : الحسأة . والخَسْأ : الطرد والابعاد .

(١٥) يتبيَّن من هذه الفقرة ومن موضوعات النص بكامله أنه مستمد ـ في أرجح الظن ـ من كتاب «النسك العقلي والتصوف الملّي» .

غيره ، ونظر لنفسه .

ـ إنْ كان الانفعالُ الجسدانيُّ ـ كالشهوة ، والغضب ، والخوف ، والخور ـ أبلغَ شاغلٍ للعقل ، وكان الاعتصام بمن له الخلق والأمر ، وبه الحول والقوة ، أبلغَ ما يتقوّى به العقلُ ، فبالحريِّ أن يكون الدعاء الخالص حصناً حصيناً من النقائص . والمقدَّم صادق ، فالتالي إذاً صادق .

ـ كلُّ من لم يقو على معالجة العالَم إذا مرض وحفظه على صحته إذا برىء فليس يستحق إمامــة العالم إلا من شيئين : أحدهما الـمُلْكُ التغلبيُّ والآخر التجاذب الهرجيُّ . فأما الـمُلْكُ التغلبيُّ فهو قبيح بذاته ويتراءى للنفوس الفاسدة أنه حسن . وأما التجاذب الهرجيُّ فهو مؤلم بذاته ويتراءى للنفوس الشريرة أنه مُلِذٌّ . وعلاج أمر الاثنين الإقبالُ على الله والتمسكُ بدينه القويم . ومهما نَقِهَ العالَم من مرضه فقد صارت الولاية للقوَّة التدبيرية فاستجرَّت بها الأنفس إلى الفضيلة الحقيقية .

ـ مَنْ أيقن بشرف الحكمة ثم شاهد جماعة ـ ليسوا من أهلها ـ أغبطَ عيشاً في هذه الـدنيا ممن هو من أهلهـا ، فقـد اضـطره الرأي إلى أن يوجب الشرف للغبطة في الدار الأخرى . ثم إذا كره الموتَ الذي هو الـمَعْبَرُ إلى نيل تلك الغبطة فكأنه كره الرفعة التي لأجلهـا حرص على اقتنـاء الحكمـة . وخصوصاً إذا عَلِمَ أن نعيم الدنيا ـ أعني المال ، والرياسة ، والأتباع ، والحاشية ـ شواغلُ عنها ؛ وأنه جدير أن يرفض عامةَ ما يَعُوقُهُ عن اقتنـائها ؛ وأن يُقِيْمَ جسده مقام الثغر الذي فيه تقاتل النفسُ القويَّةُ أعداءَها المعترية ـ كالحرص ، والشهوة ، والغضب ، وغيرها ـ ليفوز عند الظفر بها بالكنوز والكرامات المعدَّة لها ؛ وأن يَعْلَمَ أنه لا شيء أنفع له من صيانة النفس عن هذه الآفات ؛ وأن الحكمة في ذاتها عاجلةُ المؤونة ، آجلةُ المثوبة ؛ وأنه لا شيء أسرع إلى الفساد من عقل المعتني بها وذلك لفـرط لطافتهـا ودقيق صفاتها . على أنه لو لم يكن في اقتناء الحكمة الا اكتسابُ اسمها الشريف على الأبد ، والا التقصيِّ من عار الجهالة ، وشين الغفلة ، للزم العاقل أن يتمسك بها ، وينفض شغله على استيفاء الحظ منها . فكيف وقد علم أنهـا مفضيةٌ بأربابهـا إلى الخلود ، ومدفعةٌ عن نفوسهم روعة الهلاك ، وجاعلةٌ همومهم كلُّها هماً واحداً ، ومؤدِيةٌ لجواهرهم إلى خصائص كمـالاتها .

ـ ولـلانسان استكمالان : استكمال طبيعيٌّ ، واستكمال نطقيٌّ . وأما الاستكمال

الطبيعيُّ فَيَتَّحِدُ[١٦] به طبعاً ؛ وأما الكمال النطقي فليس يفوز به الا من صدقت عنايته بنفسه في معاناة الأمور المختارة بالذات ، علماً وعملاً . ولهذا قيل : إنَّ وجود الكمال المطلق للأشياء المحصَّلة بالعقل ليس بِمُتَّبِعٍ لحصول إنِّيَّاتها بل هو نافع لخصائص أفعالها وانفعالاتها . ولذلك شبَّهوا الكمال الطبيعيَّ بصورة الحيوانية في الدجاجة والفرخ وشبَّهوا الكمال النطقي بصورتها في البيضة والبزر ؛ بل لهذا ما أحوجوا ، في الكمال النطقيِّ ، إلى معونةٍ من خارج حسبَ احتياج البيضة إلى حاضنٍ يسوقه نحو كماله الأخصِّ . ولولا ذلك لما افتقر كلٌّ واحد من البشر ـ في عنفوان نشوئه وابتداء جبلَّته ـ إلى مُتَعَطِّفٍ بالعناية الصادقة عليه ، ليسلخه بالتدريج عن حالته الطبيعية إلى كماله النطقيِّ ؛ أعني الحالةَ التي يستغني لها بجوهره عن معنى من خارج ؛ فيهتزُّ عند ذلك بنفسه إلى دَرْكِ كماله حتى يصير انساناً بالفعل ؛ أعني بالهيئة الحقيقية لا بالصورة التخطيطية . ولهذا قيل : « إنَّ لا إنَّ خيرٌ من بئس الإنِّ » [١٧] ؛ يعنون بذلك أن لا حياةَ خيرٌ من بئست الحياة . وعلامة «بئست الحياة» ألا يأخذ ما اتفق له من الخيرات الخارجة عن القصد الأوَّل والكفاية حسب ما تأخذه الحيوانات الأخر ؛ بل يُسْرِفُ على نفسه بجذب ما يستغني عنه ويجني على غيره بمنع ما يحتاج اليه اتِّباعاً لشهواته الفاسدة ، والظنون الكاذبة ، فيرتبك طول عمره في الآلام والحسرات .

ـ ومن ها هنا يُعْلَمُ أن الكمال الطبيعيَّ قد يستفيده الانسان بالقهر والضرورة . فأما الكمال النطقيُّ فليس يستفيده الا باستحكام الدربة بالأفعال الارادية . بل يُعْلَمُ أن الأفعال الارادية المؤدِّية إلى هذا الكمال أكثرها يوجد على سبيل الالجاء . ويشبه أن يكون الالجاء حالاً متوسطة بين الطوع والضرورة . فان الانسان وإن كان مختصّاً بالاختيار فاختياره ليس بمتوجِّهٍ أبداً نحو الصلاح والصحة بل يفتنُّ إلى طرفيِّ الصحة والفساد . وأعني بهذا أنه يجري ذلك منه ـ لطلب اللذة أو الراحة ـ على سبيل الانجذاب اليه بالشهوة ؛ [و] حَسْبَ ما يجري ذلك لفائدة نطقية ؛ وعلى سبيل الحمل عليه بالغلبة الا أن أحدهما مُسْتَدْعىً اليه طبعاً ، والآخر مُسْتَدْعَىً اليه عقلاً .

ـ ولـمَّـا كان النطق ينقسم قسمين ـ وذاك أن المعاني النطقيَّة هي كذلك ، أعني أنها تنقسم إلى الموجودات التي لا يمكن وجود أوائلها بنوع آخر وهي المعاني الضرورية ،

---

(١٦) فسيتحد .

(١٧) يقول العامري في كتاب « السعادة والإسعاد » : « قال أفلاطن : نحن مركبون من أربعة : إن ولا إن ، ونِعْمَ الإن ، وبئس الإن . قال : والحياة الطبيعية جعلتنا إن ، والموت الطبيعي جعلنا لا إن » . (ص ٦٦) . وقد وردت العبارة السابقة في نشرة د. عبدالرحمن بدوي هكذا : « وقيل إن : لا أنَّ خير من بئس الأنَّ » . (الحكمة الخالدة ، ص٣٦٨) .

كالمساوية للشيء الواحد متساوية ؛ وإلى الموجودات التي لا يمتنع وجود أوائلها بنوع آخر ، وهي المعاني الممكنات كاكتساب المال الموهوم حصوله من صناعات مختلفة ـ ثم كان العمل واقعاً في هذا القسم حسبما كان العلم واقعاً في ذاك القسم ؛ وكان الكمال الإنسيُّ متعلقاً بمجموعهما ؛ فكذا صارت السعادة التي هي الكمال المطلق أيضاً منقسمة قسمين : أحدهما غاية النطق العملي وهو الكمال الإنسيُّ وتسمى سعادةً أدنى ؛ وحدُّها فعلٌ للنفس بفضيلة كاملة خلقية . والأخرى غاية النطق النظري وهو الكمال الروحاني ويسمى سعادةً قصوى ؛ وحدُّها فعلٌ للنفس بفضيلة كاملة حكمية . وبالكمال الانسانيِّ ـ وهو الأوّل ـ يُسَمَّى الرجل متعقلاً ظريفاً ؛ وبالكمال الروحانيِّ وهو الثاني يُسَمَّى الرجل عاقلاً حكيماً .

ـ على أن العمل لا يَشْرُفُ الا بعلمٍ ما . غير أن علمه قد يقع من جهة التسليم للآراء المحمودة أولاً ، وبالتجارب والاختبارات ثانياً . على أن العلم التَجْرِبيَّ لا يكاد يصفو الا بالعمل الصائب بل لا يصحُّ له الحكم بما يباشره منه الا باكتساب الهيئة الفاضلة بالعادات الجميلة . وذاك أن من كان ذا رذيلة واحدة لم يصلح للاختيار المحمود أصلاً لأنه يظن ، لأجلها ، أنَّ ما ليس بأفضل هو الأفضل ؛ أو يؤثر النافع الجميل أو اللذيذ على الخير . فاذا كانت هذه حال ذي رذيلة واحدة فما ظنك بالذي امتلأ بالرذائل ! . على أن العلم المطلق أيضاً ليس مما يصفو لأحدٍ من غير عمل ؛ فانَّ من لم يجرِّد سعيه لطلب الحكمة ، ولم يستخلص همته[18] لها ؛ ولم يأخذ الخيرات النافعة التي يستعين بها على السلوك نحوها ؛ ولم يتوخَّ أن تكون إصابته لها على سبيل الهوى والمفاخرة بل على سبيل الترقي نحو الفضيلة ؛ تقسَّمت أوقاته كلُّها ، وتشعبت حالاته أجمعها ؛ ولم يُكْمِلْ البحث عن واحد من مقصوداته بل عاقه أحد الخيرات العرضيَّة ـ كالمال أو الرئاسة أو اللذة أو الراحة ـ عن حاقِّ[19] الخير المحض ، الذي هو أولى الأمور به ؛ أعني الإحاطة بأشرف المعلومات والثقة بما يتيقن به منها .

ـ أحقُّ اللذات بالطلب الألذُّ منها وليس يعرفها إلا من ذاق جميعها ومن ذاق جميعها فقد ذاق لا محالة لذة الحكمة وليس يذوقها غيرُ محب الحكمة . فاذاً الفائز بهذه اللذة قد تطعَّم جميع اللذات بفضل التجربة وأيقن أن لذات البدن مؤدية إلى الأحزان ؛ لا سيما عند الغلط بالافراط أو التفريط . ولذة الترأس جالبةٌ التحاسدَ وبغضة الأقران ؛ ولا سيما عند

(١٨) ص : همه له .

(١٩) حاقُّ الشيء : وسطه ، صادقه . الحاقُّ : الكامل .

تعذر الغلبة ووقوع الأمر بالضد ؛ فانها تجلب الشماتة ورَغْمَ[٢٠] الأصدقاء . فأما لذة الحكمة فهي صافية ، حقيقية ، مستتبعة لسائر اللذات إذ هي بأجمعها لهذه اللذة كالظلّ من الشخص . وهذه اللذة الواحدة هي اللذة الخالصةُ الخاصَّة بجوهر الانسان بما هو إنسان . وأعني بهذا أن اللذات الأُخَرَ واصلة اليه لا بما هو إنسان بل بما هو حيوان . وكلُّ لذة لم يكن خلوصها له من حيث هو إنسان فليس يُعَدُّ العمرُ المصروفُ اليها عمراً مختاراً لذاته[٢١] بل هو مختار لغيره .

ـ ومن قطع عمره عن ذات نفسه فقد ماتت همَّتُه الانسانية وقد خلصت عيشته للخاصة الحيوانية . ومن رضى لنفسه بمثل هذه الحال فقد صار ظالماً لها لأنه يستفسد جوهراً خلقه الله تعالى لأشرف الأغراض وأجلِّها ، ويُظْهِرُ من نفسه أنه ليس بمستأهل للاحسان اليها ؛ وهذه هي الشقاوة التامة . فالسعادة إذن بالضدّ من هذه الحالة . فالسعيد إذاً مَنْ عرف جوهره ؛ وعرف كماله الأخصَّ به ؛ وصرف سعيه إلى تحصيله ؛ فيصبحُ ملتذّاً بجوهره ؛ مغتبطاً بما أوتيه من فضيلة ذاته ؛ مسعوداً بما يناله من الزلفى إلى من له الخلق والأمر والطوبى في بقاء الأبد . وليس يظفر بهذه المرتبة الا من أيقن أنه لا راحة لمن تعجَّل الراحة ؛ ولا لذةَ لمن انهمك في اللذة ؛ ولا مهناً لمن أولع بطلب الثروة ؛ ولا عزَّ لمن تذلل في طلب الرئاسة ؛ ولا مُلْكَ لمن كان عبداً لشهواته ؛ ولا شرف لمن صار آلةً لبطنه وفرجه ؛ ولم يبلغ التمام من لم تكن سيرته على نظام[٢٢] .

[وقال في بعض كتبه في صفة الباري] :

ـ ظهوره منع من إدراكه لاخفاؤه. أنظر إلى الشمس هل منعك من مقابلة قرصها إلا سلطان شعاعها ، وانتشار نورها ؟ ![٢٣] .

[في النفس]

سأل أبو الفتح ذو الكفايتين أبا الحسن العامري : « لِمَ طَلَبَتْ النفسُ الفرقَ بين المتشابهين » ؟ ، فقال العامري : لأنها في جوهرها ، وما هو لائق بها ، تأبى الكثرة ، وتنفر منها ؛ وهي تحنُّ إلى الوحدة بسوسها ، وتنزع نحوها ، وتتقبل كلَّ ما أعانها على ذلك ،

(٢٠) الرُّغْم : الكره.

(٢١) ص : بذاته.

(٢٢) مسكويه : الحكمة الخالدة ، ص ٣٥٨-٣٧١.

(٢٣) أبو سليمان المنطقي السجستاني: صوان الحكمة، ص ١٣٦ .

ويذلِّل الطريق لها ؛ والفرق يوضح سبيل الوحدة . وكلَّما كان الاشتباه أشدَّ كان الفرق ألطف ، وكلَّمـا كان الفرق ألطف كانت أشدَّ بحثاً عنه وألهج بطلبه لأن ظفرها بـه يكون أعزَّ ، ونيلُها مطلوبَها يكون أجلّ»[٢٤] .

[في الوسط الفاضل]

القوة الشهوانية إذا أفرطت كانت شَرَهاً ؛ وإذا نقصت كانت جموداً ؛ وإذا توسطت كانت عفة . والقوة الغضبية إذا أفرطت كانت تهوراً ؛ وإذا استخذت كانت جُبْناً ؛ وإذا اعتدلت كانت شجاعـة . والقوة النطقية إذا أفرطت كانت جهـرةً[٢٥] ؛ وإذا ضعفت كانت غباوة ؛ وإذا توسطت كانت فطنة[٢٦] .

[في الحكمة الخلقية]

[قال أبو الحسن العامري] :

- التعاون على البِرِّ داعيةٌ لاتفاق الآراء ؛ واتفاق الآراء مجلبةٌ لايجاد المراد ، ومكسبةٌ للوداد .
- وكما أنَّ شرَّ الناس من أبغض الناس كذلك خيرُ الناسِ مَنْ نَفَعَ الناسَ ؛ ولا نَفْعَ مع السباب والتَّباغي .
- وأرفـعُ الناسِ نيةً أقدرُهم على استصلاح البريَّة . ومَنْ عَجِزَ عن تقويم نفسِه الخاصَّةِ فهو عن تقويم غيره أعجزُ .
- والتسرعُ إلى تكذيب الأقوال آفةٌ من آفات النفس ؛ والطمأنينة بها قبل الاختبار مضادَّة لطريق الحزم ؛ والاصرار على التوقف مذلَّة لسلطان العقل .
- ومن لم يخلص لسانُه لضميره لم يخلصْ ضميرُ غيره له .
- ومَنْ صَبَرَ على استبراءِ حقائق الأحوال فقد أُيِّدَ من نفسه بالسلامة من الضَّلال .
- ومَنْ خَفِيَ موقع الطَّلْبَةِ عليه لم ينفعه قرب المطلوب .
- ومن اهتمَّ لغير ما خُلِقَ له فقد بدَّل جوهره بجوهر سواه .

---

(٢٤) أبو حيان التوحيدي : مثالب الوزيرين ، ص ٢٩٣ .

(٢٥) جَهْرَةً : أي ترى بلا حجاب إذ لا شيء يستتر عنها لقدرتها على النفاذ إلى ما تريد إدراكه .

(٢٦) أبو حيان التوحيدي : البصائر والذخائر ، المجلد الثالث ، القسم الثاني ، ص ٥٤٥ .

- وكما أنَّ نور الحقِّ اشرقُ وأجلى فهو للعقول الرَّمدة أضرُّ وأعشى . والمفلوج شخصه لن تستقيم حركاته . وهيهات من نيل السعادة مع الـهُوَيْنا[٢٧] والبطالة[٢٨] .

[وسائل المعرفـة]

[قال أبو الحسن العامري] :

الطبيعة تتدرَّج في فعلها من الكليَّات البسيطة إلى الجزئيات المركبة ؛ والعقل يتدرَّج من الجزئيات المركبة إلى البسائط الكلية . والاحاطة بالمعاني البسيطة تحتاج إلى الاحاطة بالمعاني المركبة لِيُتَوَصَّلَ بتوسطها إلى استثباتها ؛ والاحاطة بالمعاني المركبة تحتاج إلى الاحاطة بالمعاني البسيطة لِيُتَوَصَّلَ بتوسطها إلى تحقيق إثباتها . وكما أن القوَّة الحسية عاجزة بطباعها عن استخلاص البسائط الأوائل بل تحتاج معها إلى القوة العاقلة - وإنْ قويت لصار العقل فضلا - كذلك أيضاً القوَّة العاقلة لا تقوى بذاتها على استثبات الـمُرَكَّبات الا من جهة القوة الحسَّاسة ؛ ولو قويت عليه لصار الحسُّ فضـلاً[٢٩] .

[في نظرية المعرفـــة]

[قال أبو الحسن العامري] :

الكليُّ مفتقر إلى الجزئي ، لا لأن يصير بديمومته محفوظاً [بل لأن يصير بتوسطه موجوداً . والجزئي مفتقر إلى الكليِّ لا ، لأن يصير بتوسطه موجوداً بل لأن يصير بديمومته محفوظـــاً] .

- الحـال في جميع السُّبـل - أعني مسـالـكَ الأشياءِ في تكوُّنها ، صناعيَّةً كانت أو تدبيريةً ، أو طبيعيةً أو اتفاقيةً - واحدة . مثاله أنَّ الانسان وإنْ التذَّ بالدستبان فلن يُعَدَّ موسيقاراً الا إذا تحقق بمبادئه الأوَل ، التي هي الطنِّينات ، وأنصاف الطنِّينات . وكذلك الانسان وإنْ استطاب الحلو فلن يُسَمَّى حَلوانيا الا إذا عرف بسائطه وأسطقساته .

- العلم لا يحيط بالشيء الا إذا عرف مبادئَه القريبة والبعيدة والمتوسطة . [ونحن]

---

(٢٧) ص : الهونا .

(٢٨) أبو حيان التوحيدي : البصائر والذخائر ، المجلد الثاني ، ص ٧٦٧ - ٧٦٨ . وتشير مادة هذا النص إلى احتمال كونه منقولاً من كتاب « النسك العقلي والتصوف الملِّي » .

(٢٩) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٨٤ - ٨٥ .

نتوصَّل إلى كُريَّةِ القمر بما نراه من اختلاف أشكاله . أعني أنّا نراه ـ في الدَّورة الواحدة ـ هلاليًّا مرَّتين ، ومُنَصَّفاً مرَّتين ، وبدراً مرة واحدة . وهذه الأشكال وإن كانت متقدمةً عندنا فانَّ كونه كُريًّا هو المتقدِّم بالذات .

ـ ما هــو أكثر تركيباً فالحسُّ أقوى على إثباتــه وما هو أقلُّ تركيبــاً فالعقل أخلص إلى ذاتــه .

ـ الأحــداثُ ـ وهي الذوات الابداعيَّةُ ـ الوقوفُ على إثباتهـا يغني عـن البحث عن ماهيَّاتهــا .

ـ كلُّ معنى يوجد بوجوده غيرُه لا يرتفع بارتفاع ذلك الذي هو غيرُه بل يرتفع غيرُه بارتفـاعـه ، فانه أقدم ذاتاً من غيره . مثاله الجنس لا يرتفع بارتفاع واحدٍ من أنواعه ، والأنـواعُ ترتفـع بارتفاع الجنس . وكذلك حال النوع مع الشخص ، فالجنس أقدم من النوع ، والنوع أقدم من الشخص . وأعني بالجنس والنوع الطبيعيِّين لا المنطقيِّين .

ـ معرفتنا ، أولا ، تتعلق بالأشخاص الجزئية ؛ ثم بتوسطها ثبتت الأجناس . فاذاً الـمُتَقَدِّمُ بالذات غيرُ الـمُتَقَدِّم الينا .

ـ مسلك العقل في تعرُّف المعاني الطبيعية مقابلٌ لمسلك الطبيعة في إيجادها ؛ لأنَّ الطبيعةَ تتدرَّج من الكليات البسيطة إلى الجزئيات المركبة والعقلَ يتدرَّج من الجزئيات المركبة إلى البسائط الكلية(٣٠) .

[وجود النفس وانفعالها بالفلك]

[قال أبو الحسن العامري] :

الانسان مركَّبٌ من الأعضاءِ الآليَّةِ بمنزلة الرأس واليدين والرجلين وغيرها . ثم كلُّ واحد من هذه الأعضاء مركَّبٌ من الأعضاء المتشابهة الأنواع بمنزلة اللحم والعظم والعصب والشُّريان . ثم كلُّ واحد من هذه الأعضاء مركَّبٌ من الأخلاط الأربعة التي هي ، الدم ، والبلغم ، والـمُرَّيان . ثم كلُّ واحد من هذه الأخلاط مركَّبٌ من الأسطقسات الأربع التي

---

(٣٠) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٨٥ ـ ٨٦ . ونظنُّ هــذا النص والذي قبله منقولين عن كتــاب « العناية والدراية » وذلك في ضوء ما ذكره العامري عن موضوع هذا الكتاب .

هي ، النار ، والهواء ، والأرض ، والماء . ثم كلٌّ واحد من هذه الأسطقسات مركَّبٌ من الهيولى والصورة .

ـ كمـا أنَّ لكلِّ عضو قوةً تخصُّهُ بتدبيرها كذلك لجميع البدن قـوة أخرى ضامنة لتدبيره .

ـ وقال الحكيم في كتاب « السماء » : علَّة الأنواع والأجناس ، ودوامها ، هي الفلك المستقيم ؛ وعلة كون الأشخاص وتجدد حدوثها هي الفلك المائل . فأما الكليات المنطقية فان طبيعتها هي القوة [القياسية المستثبتةُ لها] عند تكرر الحسِّ على واحد منها(٣١) .

ـ الموجودُ له حقيقةٌ واحدةٌ لا تدرك الا عقلاً ؛ وليس له مبدأ ، ولو كان له مبدأ لشاركه المبدأ في طبيعة الوجود ؛ وليس بمتحرِّك ، لأنه لا مقابل له فيتحرك اليه(٣٢) .

[معنى الواحد]

[قال أبو الحسن العامري] :

قد يوصف الشيء بأنه واحدٌ بالمعنى وهو كثير بالأسماء ؛ ويوصف بأنه واحدٌ بالاسم وهـو كثير بالمعنى ؛ ويوصف بأنه واحدٌ بالجنس وهو كثير بالأنواع ؛ ويوصف بأنه واحدٌ بالنوع وهو كثير بالشخوص ؛ ويوصف بأنه واحدٌ بالاتصال وهو كثير بالأجزاء .

وقد نقول في شيء إنه واحدٌ بالموضوع وهو كثيرٌ بالحدود كالتفاحة الواحدة التي يوجد فيها اللون ، والطعم ، والرائحة ؛ وقد يكون واحداً في الحدِّ وكثيراً في الموضوع كالبياض الذي يوجد في الثلج ، والقطن ، والاسفيداج ؛ وقد يكون كثيراً بالحدِّ والموضوع كالعلم والحركة ، فان موضوعَ هذا الجسمُ ، وموضوعَ ذاك النفسُ ؛ وحدُّ أحدهما غيرُ حدِّ الآخر ؛

---

(٣١) « قال أبو النضر نفيس : هذا حكم بالوهم ، ورأي خروج من الظنِّ . الفلك المستقيم والفلك المائل هما بنوع الوحدة ونسبة الاتفاق ؛ فليس لأحدهما اختصاص بالأنواع والأجناس ، ولا بتجدُّد الأشخاص . والدليل على هذا أنَّ قالباً لو قلب قالبه ذلك لم يكن له عنه انفصال . وللرَّأي زلات ، كما أن للسـان فلتات ، وللحكيم هفوات ، كما أن للجواد عثرات ، وما أكثر من يسكر فيقول في سكره مالا يعرف ؛ وما أكثر من يغرق في النوم فيهذي بما لا يدري . ومن الذي حقق عنده أن الفلك المستقيم هذا نعته والفلك المائل تلك صفته ؛ هذا توهم وتلفيق لا يرجع مدعيه إلى تحقيق . وقول أبي الحسن هذا عن الحكيم تقليد كما أنَّ دعوى ذاك الحكيم توهُّمٌ ؛ ومحبة الرِّجال للرجال فتنة حاملة على قبول الباطل ؛ وبغض الرجال للرجال فتنة حاملة على ردِّ الحق ؟ . وهذا أمر قد طال منه الضجيج وفُزع إلى الله منه بالتضرع » . ونرى أن التعرض لمذهب أرسطو في هذا النص مؤشِّر على كونه منقولاً عن كتاب « العناية والدراية » .

(٣٢) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٨٧ ـ ٨٨ .

وقد يكون واحداً بالموضوع والحدُّ بمنزلة السيف والصمصام . وقد نقول أشياء تكون واحدة بالفعل وهي بالقوة كثيرة كالسِّراج الواحد . فأما أن يكون واحداً بالقوة وكثيراً بالفعل ، من وجه واحد ، فلا يكون بل من جهات مختلفة[٣٣] .

[السياسة بين العامة والخاصة]

[قال أبو الحسن العامري] :

أما العامة فانها تلهج بحديث كبرائها وساستها لما ترجو من رخاء العيش ، وطيب الحياة ، وسعة المال ، ودرور المنافع ، واتصال الجَلَب ، ونفاق السوق ، وتضاعف الربح . فأما هذه الطائفة العارفة بالله ، العاملة لله ، فانها مولعة أيضاً بحديث الأمراء ، والجبابرة العظماء ، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم ، وجريان أحكامه عليهم ، ونفوذ مشيئته في محابِّهم ومكارههم ؛ في حال النعمة عليهم ، والانتقام منهم ألا ترونه قال جلَّ ثناؤه : (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون)[٣٤] . وبهذا الاعتبار يستنبطون خوافي حكمته ، ويطَّلعون على تتابع نعمته ، وغرائب نقمته . وها هنا يعلمون أن كلَّ مُلْكٍ سوى ملك الله زائل ، وكلَّ نعيمٍ غير نعيم الجنة حائل . ويصيرُ هذا كلُّه سبباً قوياً لهم في الضرع إلى الله ، واللياذ بالله ، والخشوع لله ، والتوكل على الله . وينبعثون به من حِرَانِ الإباء ، إلى انقياد الاجابة ؛ ويتنبَّهون من رقدة الغفلة ، ويكتحلون باليقظة من سِنَةِ السَّهو والبطالة ؛ ويَجِدُّون في أخذ العتاد ، واكتساب الزاد إلى المعاد ؛ ويعملون في الخلاص من هذا المكان ، الحرج بالمكاره ، المحفوف بالرَّزايا ، الذي لم يفلح فيه أحد ، الا بعد أن هدَّمه وثلمه ، وهرب منه ، ورحل عنه إلى مَحَلٍّ ، لا داء فيه ولا غائلة ؛ ساكنهُ خالد ، ومقيمه مطمئن ، والفائز به مُنْعَمٌ ، والواصل اليه مُكَرَّمٌ .

وبين الخاصة والعامة ـ في هذه الحال وفي غيرها ـ فرق يَضِحُ لمن رفع الله طرْفه اليه ،

---

(٣٣) « قال أبو النضر نفيس : الواحدُ الذي ينقسم فتنشأ منه الكثرة غيرُ الواحدِ الذي لا ينقسم ؛ والكثير الذي يتوحَّد حتى يكون واحداً غيرُ الكثير الذي لا يتوحَّد . فالواحد الذي لا ينقسم علةُ الواحد المنقسم ؛ والكثير الذي يتوحَّد هو علة الكثير الذي (لا) يتوحَّد . وبالحكمة الالهية ما كان هكذا حتى يكون الكثير الذي يتوحَّد في مقابلة الكثير الذي لا يتوحَّد ، والواحد الذي ينقسم في مقابلة الواحد الذي لا ينقسم . وهذه المقابلة هي عبارة عن صورة التمام الحاصل للكلِّ . وليست هي عبارة عن صورةٍ مزاحمةٍ لصورةٍ أو كثرةٍ غالبةٍ لكثرةٍ . [و] المستعان بالله من قصور العبارة عن الغاية وتقاعس اللفظ عن المراد » . أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٨٨ ـ ٨٩ . وواضح أن هذا النص ذو صلةٍ بما ذكره أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » ، ومن ثم نرجح أن يكون منقولاً عن كتاب « العناية والدراية » .

(٣٤) سورة « الأنعام » ، الآية « ٤٤ » .

وفتح باب السرِّ فيه عليه . وقد يتشابه الرَّجلان في فعل ، وأحدهما مذموم ، والآخر محمود . وقد رأينا مصلِّيا إلى القبلة ، وقلبه معلَّق باخلاص العبادة ، وآخر إلى جانبه أيضاً يصلي إلى القبلة ، وقلبه في طَرٍّ ما في كُمِّ الآخر . فلا تنظروا من كلِّ شيء إلى ظاهره ، الا بعد أن تصلوا بنظركم إلى باطنه ، فانَّ الباطن إذا واطأ الظاهر كان توحُّداً ، وإذا خالفه إلى الحقِّ كان وحلة ، وإذا خالفه إلى الباطل كان ضلالة . وهذه المقامات مرتَّبة لأصحابها ، وموقوفة على أربابها ، ليس لغير أهلها فيها نَفَسٌ ، ولا لغير مستحقِّها منها قَبَسٌ[٣٥] .

أولاً ـ [مقالة في النفس][٣٦]

ليس النظر في حال النفس ، بعد الموت ، مبنياً على الظنِّ ، وإنْ كان شبيها به . وليس يجب أن يُثْبَتَ القضاءُ في هذا المعنى بالظنِّ للمشابهة القائمة بينه وبين غيره لأن الفصل حاضر ، والفرق ظاهر . وذلك أن الانسان لم يجهل حالَه قط فيما سلف ، لأن الطريق إلى تبينّ ذلك وتحصيله مسلوكٌ ؛ والشاهدَ على ثمره المطلوب قائمٌ ؛ والتقريبَ يدلُّ على ذلك في هذا الوقت ؛ وإن كان البرهان في الصناعة موجوداً إذا أخِذَتْ على ترتيبها الخاص لها في معرفة المنطق الذي هو آلة في استقراء الطبيعة التي هي مراق ، وفي معرفة النفس التي هي طلبة كلِّ ناظرٍ في علم ومتحقِّقٍ بنحلة .

كان الانسان أجزاء مبثوثة في هذا العالم ؛ فلما صمدت النفسُ لها حركت الطبيعةَ على تأليفها ، وتوزيع الحالات المختلفة فيها . واعطتها النفسُ ، بوساطة الطبيعة ، صورةً خصَّتها بها ؛ ودبَّرت أخلاطها ، وهيَّأت مزاجها ، فظهر الانسان ، في الثاني ، بشكلٍ غيرِ الشكلِ الذي كان لأجزائه التي مردُّها ـ في آخر البحث ـ إلى الهيولى ، بالقول المجمل .

والكلام في هــذا ذو شعب وذوائب . ثم إن الانسان ، في معارفـه التي يترقى في درجاتها ، يجد لنفسه قنيةً ليست كسائر القنيات ، وهيأةً ليست كجميع الهيئات ؛ أعني

(٣٥) من أقوال العامـري في نيسابور سنة سبعين وثلثمائة للهجرة . (أبو حيــان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، ج ٣ ، ص ٩٥ ـ ٩٦) .

(٣٦) هذه المقالة هي في جواب سؤال طرحه ماقيه المجوسي . ولعلها مستمدَّة بالنص أو بالمعنى عن كتاب « الارشاد لتصحيح الاعتقاد » الذي عالج فيه مسألة « المعاد » و « بعث الأجساد » .

الحكمة التي هي علم الحق والعمل بالحق[٣٧]. فيجول طالباً لبقائها، ناظراً وباحثاً عن حقيقة ذلك؛ حائراً إلى أن يبلغ - بفرطِ العناية وجودةِ الفحص وحسن مشاورة العقل - إلى الحدِّ الذي يُفْصِحُ له بأن **النفس ليست تابعة للمزاج ولا حادثة بالأخلاط بل هي مستتبعة للمزاج ومقوِّمة للأخلاط بوكالة الطبيعة**[٣٨] **التي هي ظلٌّ لها وقوةٌ من قواها؛ وأن النفس ليس لها استعانة بالبدن، ولا بشيء منه؛ وأنها خالصةٌ لا شوب فيها، وقائمةٌ بجوهرها، غنيَّةٌ بعينها عما يفسدها ويحلِّلها، ويتخوَّنها، ويؤثر فيها**. وكيف يكون ذلك وهي لا تنفعل البتة؟. فبهذا وأشباهه ينفتح للانسان أن النفس يمكن أن يُطْلَبَ عِلْمُ حالها، بعد مفارقة البدن، بالأمر الطبيعي والسبب الضروري. فقد تجلى وانكشف أن البحث عن ذلك ليس بحثاً عن عدم مطلق بل (هو بحث عن) أحوال منزَّلةٍ، مشهورةٍ، مرتَّبةٍ، محدودةٍ؛ بل هو بحث عما تَتَصَوَّرُ غايته ويُطْمَأَنُّ اليه، تارةً بالبرهان المنطقي وتارةً بالدليل العقلي وتارةً بالإيمـاء الحسيِّ والأمر الالهيِّ[٣٩].

ثانياً - [مقالة في العقل]

إن الحسِّيَّات معابرُ إلى العقليات. ولا بُدَّ لنا - ما دمنا باحثين عن حقائق العقل، ولا نقدر على أن نَخْلُصَ إلى عالمه دفعة واحدة - من سُبُلٍ نسلكها، ومُثُلٍ نستصحبها، وشواهدَ نستنطقها ونثق بها. ولو أمكننا الخلوص إلى عرصات العقل وبلاده لكان التفاتنا إلى الحواس فضلاً. إلا أننا متى أخذنا الأمثلة من الحواس فليس يجب أن نتشبَّث بها كلَّ التشبث؛ بل الذي يحكم به العقل، ويقتضيه الحزم، أن نأخذ الأمثلة من الحسِّ. فاذا وصلنا إلى العقل حينئذ فارقناها أغنياء عنها؛ مستريحين منها، ومن تموُّجها واضطرابها. ولـمَّـا كنّا بالحسِّ - في أصل الطبيعة - لم ننفك منه؛ ولـمَّـا كنا بالعقل - في أول الجوهر - لم نجهل فضله. فلهذا ما اسْتُغْنِيَ بالحسِّ ولم يقض به، ووصلنا إلى العقل ولم نَمْتَرِ عليه.

(وهذا اقتضاه قولٌ عرض في جملة كلامه وذلك أنه قال): في كلِّ محسوس ظلٌّ من المعقول، وليس في كلِّ معقول ظلٌّ من الحسِّ. ومتى وجدنا شيئاً في الحسِّ فله أثرٌ عند العقل، به وقع التشبه، واليه كان التشوق، وبه حدث الفرار. والانسان متى لم يخلع

---

(٣٧) قارن هذا النص مع قول الكندي في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى: «غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق». (رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص ٩٧).

(٣٨) ص: الطبيعية.

(٣٩) ص: الاهي. (أبو حيان التوحيدي: المقابسات، ص ١١٦ - ١١٧).

آثار الحسِّ خلعاً لم يَتَحَلَّ بلبوس العقل تحلِّياً . وإنما شقَّ الإقرارُ بمعرفة حال النفس ـ بعد الموت ـ لأن الحسَّ لم يساعد في تسليم ذلك بشهادةٍ يُسْكَنُ اليها ؛ وإن كان العقلُ قد استوضح ذلك بالأمثلة المضروبة في إقامة البيِّنة عليها .

وفي الجملة ، هذه المسألة عذراء صعبة ، وعجماء مشكلة . ولكنَّ العقل ، الذي هو خليفة الله تعالى في هذا العالم ، يجول في هذه المضايق ، ويفتح هذه المغالق ، ويدفع هـــذه الموانع والعوائق . ولولا هذه الغاية المرموقـــة ، والحـال المعشوقة ، بهـذه الأوائل المشروحة ، والأبواب المفتوحة ، لكان اليأس يُزْهِقُ الأرواحَ ، ويتلفُ الأنفُسَ ؛ ولكان العالَم ، بكل ما فيه من العجائب والآثار والشواهد ، كشيءٍ لا حقيقة له ، ولا حكمة فيه ؛ وأنه شبيهٌ بالعبث ، وليس له محصول ، ولا فيه شيءٌ معقول . ولا حاجز بعد هذا البيان ، الذي غرَّد حاديه ، وطرَّب سامعه في هذا المكان ، إلاَّ قِلَّةُ الصبر على النظر ، وسوءُ العناية في طلب الحق ، وإيثارُ الراحة بالراحة ، وقطعُ أيام العمر بالتمني ، وتوجيهُ التهمة إلى الحق ، وتسليطُ الجدل على الاستبصار ، والاعتمادُ على البُهت والوقاحة . والا فانَّ الحقَّ مُعْرِضٌ لك ، بل نازلٌ عليك ، بل حاضرٌ عندك ، بل متحكِّكٌ بك ، بل موجودٌ فيك . وإنما تُؤْتَى من جفائك في الطلب وسوءِ العناية في التحرِّي لا من تواري الحقِّ عنك ، ولا اشتباهه عليك . وليس مع الجفاء والعنف وصول إلى الحقِّ ؛ ولا مع اللطف والرفق يأسٌ من الحقِّ . والحقُّ أسبق اليك منك ، وأعطف عليك ، وأرأف بك منك به ، وأظهر فيك منك فيـــه[40] .

ثالثاً ـ [قوى النفس]

إنَّ الـمُغَمِّضَ من أرباب الحكمة يدرك بفكره ما لا يدرك المحدِّقُ ببصره من غير فهم . وذاك أن الحسَّ محطوطٌ عن سماء العقل ؛ والعقلُ مرفوعٌ عن أرض الحس . فمجال الحسِّ في كلِّ ما ظهر بجسمه وعرضه ، ومجال العقل في كلِّ ما بَطَنَ بذاته وجوهره . والحسُّ ضيِّقُ الفضاءِ ، قلقُ الجوهر ، سيَّالُ العين ، مستحيلُ الصورةِ ، متبدِّلُ الاسم ، متحوِّلُ النعتِ . والعقـل فسيح الجـو ، واسـع الأرجـاء ، هادىء الجوهر ، قارُّ العين ، واحدُ الصورة ، راتبُ الاسم ، متناسبُ الحلية ، صحيحُ الصفة . والفكر من خصائص النفس

(٤٠) أبو حيـــان التوحيدي : المقابسات ، ص ١١٨ ـ ١١٩ . ونخمِّن أن يكون هذا النص مستمداً من كتابه « العناية والدراية » لأنه شرحٌ لمذهب ارسطو في المعرفة .

الناطقة ؛ والنطق في النفس تَصَفُّحُ العقل بنور ذاته ؛ والحسُّ رائدُ النفس بالوقوع على خصائصه . وكما قد صحَّ أن الحسَّ كثير الإحالة والاستحالة فكذلك قد وَضَحَ أن العقل ثابتٌ على حاله في كلِّ حالة . والحسُّ يفيدك ، ما يفيد ، في غرض الآلة التي أصلها المادة ؛ والعقل يفيدك ، ما يفيد ، على هيئة محضة ، لأنه نور .

(قيل له : ألسنا نرى عاقلاً يتحوَّل من معقول إلى معقول ، وينتقل من رأي إلى رأي ، وينصرف من معتقد إلى معتقد ؛ فهل هذا إلا لأن السيلان الذي ادُّعِيَ في الحسِّ قد دبَّ اليه ، وعمل فيه ؛ وما هكذا يَرَى من اعتقد مُعْتَقَداً بشهادة الحس فانه أثبتُ رأياً ، وأرسخُ يقينا ، وأظهرُ سكوناً . وعلى هذا ، الحسُّ يفيدُ العلمَ الذي معه اليقين والعقل يفيد العلم الذي كأنه مظنون ؟ . فقال : هذا كلامُ مَنْ لم يَرْتَضْ بحكمة القدماء ولم يَرْتَقِ عما عليه العامة والضعفاء . الاحساس ـ حفظك الله ـ للنفس . [هو][41] زوائد لها ، وطلائع من جهتها ؛ وليس لها حكمٌ على شيءٍ من أحواله إلا من جهة النطق النفسيِّ . والذي يوضح هذا أن البهائم كلُّها ذوات أحاسيس[42] قوية ، وليس لها قضايا منها ، ولا نتائج بها ؛ لأنها عادمةٌ للقوةِ القاضيةِ بالحقِّ ، الدالَّةِ على الصحة ، المفضيةِ إلى المقدمات ، المستخرجة للثمرات . وإنما وقع لك هذا القول لأنك ظننت أنَّ ما يعتقده كثير من الناس ـ الذين يظنون بأنفسهم أنهم خاصة ـ [هو] من ناحية العقل بل ليس الأمر كذلك ؛ لأنهم يعتقدون أشياء ممزوجة ، مشوبة ، مختلطة ، فيها أحلام العقل ، وسماديره ، ومخايله ؛ يأخذونها من أشباح الأمور ، وصفحات الأحوال ، وظواهر الأشياء ؛ ولذلك ما يزولون عنها بسرعة ويستوحشون منها عند كلِّ شبهة . وليس كذلك الفلسفة فانها علم العلوم ، وصناعة الصناعات ؛ لا تعطيك في موضعِ الشك اليقينَ ، ولا في موضع الظن العلمَ ؛ ولكنها تعطيك في كلِّ شيء ما هو خاصته ، وحقيقته ، إنْ شكاً فشكاً ، وإنْ يقيناً فيقيناً[43] .

رابعاً ـ [مكانة الطب والتنجيم في الحياة][44]

[قال أبو الحسن العامري] :

الطبيب أخو المنجم ، ونظيرُه ، وشبيهُ الحال به . وذلك أن الطبَّ قد يُرْسَمُ بأنه

(41) يظن أنه سقط من هذه العبارة كلمة أو أكثر قبل واو العطف هذه . وفي موضع العبارة بياض في طبعة الشيرازي .

(42) ص : احساس .

(43) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، ص ١٧١ ـ ١٧٢ . ويبدو النص مقتبساً من كتاب « العناية والدراية » .

(44) نظنُّ أن التوحيديَّ قد نقل هذا النص من كتاب العامري : « الأبحاث عن الأحداث » . انظر في ترجيح هذه القرينة النصوص التي نقلناها عن العامري فيما يتعلق بمحتوى الكتاب .

حفظُ الصحة بالتدبير المحمود ، وإزالةُ العلَّة بالرأي الصحيح . وكمالُ علمِ الطبيبِ أشرفُ من موضوعه ؛ وموضوعُ علم التنجيم أشرفُ من كماله . والصناعة محتملة للحيلة والزَّرْق كما أنها راجعة أيضاً إلى الصحة والحِذق . وقد يتفق في زَرْق الزارق صواب كثير كما يعرض في حِذق الحاذق خطأ كبير . وللحَيْرَةِ بين هذين الاتفاقين مجالٌ ، وللمعترضين عليها مقالٌ . وفصل الحال بين الرجلين صعب ، والخطب فيه مُشْكِلٌ . وليس للمصيب بالزَّرْقِ أن يجعل ذلك قاعدة وأساساً ؛ ولا للمخطيء أن يقطع الطمع منه يأسا .

وإنما وَقَفَتْ هذه الصناعة هذا الموقفَ ، وتدرَّجت هذا التدرُّجَ ، لأن الله تقدَّس كما أراد بالعافية ، والبرء ، والسلامة ، والنجاة ، إنعاماً وامتناناً ؛ كذلك أراد بالعلة ، والمرض ، والنكس ، اختباراً وامتحاناً . ثم أشاع الله العلم بالطب [تعليلاً للطبيب بسبب رزقه منه ، وتعليلاً للمريض بسبب تخفيفه عنه] . وكلا الرجلين ، أعني المعافى والعليل ، إلى غايةٍ مضروبةٍ ، على أسباب محسوبةٍ وغير محسوبةٍ . ولو عافى الله ـ تبارك وتعالى ـ بالطبِّ أبداً ، لاتخـذ الناسُ الطبيبَ ربّـاً ؛ ولو لم ينفع بالطبِّ أحداً ، لهجر الناسُ الطبَّ هجراً ؛ بل جعله عُلالَةً مرة ـ مع إحصاء أيام العافية ـ وسببا للعافية مرةً ؛ مع التنبيه على موقع النعمة ولـذع النكبة .

وكلُّ هذا مَرَدُّهُ ومرجعه إلى أمر الدار ؛ وما أسست عليه ، ودُبِّر أهلها به ، وصُرِّف سكانها فيه ؛ فمن لم يَفْتَحْ بَصَرَهُ ، لم يَرَ ما فوقه ، ولا ما تحته ، ولا ما عن يمينه وعن يساره . كذلك من لم يسبح فكرُه في الملكوت سبحاً ، ولم يسنح عقله في الغيب سنحاً ، لم يطَّلع على سرِّ هذا الشاهد ، ومكنونِ هذا الجليِّ ، وباطنِ هذا الظاهر ، ومعقولِ هذا الذي نَمَّ[٤٥] عليه الحسُّ ، وخَفِيِّ هذا الذي وقع عليه الحدسُ .

والمرض والعافية في الأبدان بمنزلة الغنى والفقر في الأحوال . والغنى والفقر في الأحوال بمنزلة العلم والجهل في القلوب . والعلم والجهل في القلوب بمنزلة العمى والبصر في العيون . والعمى والبصر في العيون بمنزلة الشكِّ واليقين في الصدر . والشكُّ واليقين في الصدر بمنزلة الغِشِّ والنصح في المعاملات . والغِشُّ والنصح في المعاملات بمنزلة الطاعة والمعصية في الأعمال . والطاعة والمعصية في الأعمال بمنزلة الحقِّ والباطل في المذاهب . والحقُّ والباطل في المذاهب بمنزلة الخير والشر في الأفعال . والخير والشر في الأفعال بمنزلة الكراهة

---

(٤٥) ص : تمَّ .

والمحبة في الطباع . والكراهة والمحبة في الطباع بمنزلة الوصل والهجر في العِشرة . والوصل والهجر في العِشرة بمنزلة الرداءة والجودة في الأشياء . والرداءة والجودة في الأشياء بمنزلة الصلاح والفساد في الأمور . والفساد والصلاح في الأمور بمنزلة الضعة والرفعة في المراتب . والضعة والرفعة في المراتب بمنزلة القبح والحسن في الصور . والقبح والحسن في الصور بمنزلة العِيِّ والفصاحة في الألسنة . والعِيُّ والبلاغة في الألسنة بمنزلة الاعوجاج والاستقامة في الأعضاء . والاعوجاج والاستقامة في الأعضاء بمنزلة الحياة والموت في الأجساد . والحياة والموت في الأجساد بمنزلة الشقاء والسعادة في العواقب .

فما أحوج هذا الانسان ، بعد قيام هذه الأمور إزاء عينه ، وتجاه طرفه ، إلى يَقَظَةٍ بها يكيسُ في معاشه ، ومنها يقتبسُ لمعاده ، ويقتني ما يُحْمَدُ رَيْعُهُ وجدواه ، ويَجْتَنِبُ ما يصيرُ سبباً لشقائه في عقباه! ؛ فباب الخير مفتوح ، وداعي الرشاد مُلِحٌّ ، وخاطر الحزم معترضٌ ، ووصايا الأوَّلين والآخرين قائمة ، ومزاجرهم موجودة ؛ والخوف عارض ، والأمن مظنون ، والسلامة متمنّاة . فماذا ينتظر المرء اللبيب بنفسه ، بعد هذه الآيات الـمَتْلُوَّةِ ، والأعلام المنصوبة ، والحالات المتقبِّلة ، والنعم المتقلِّبة ، والأعمار القصيرة ، والآمال الكاذبة؟ . أما يتعظ بغيره؟ . أما يعلم أنه من جنسه ، ومحمول على تدبيره ، وأنه لا فكاك له ، مما لا بدَّ من حلوله به ، من انحلال تركيبه ، واستحالة عنصره ، وانتقاله إلى حالٍ بسيطة ، إنْ خيراً فخـير[46] وإنْ شرّاً فشر[47]؟ . بلى يعلمُ ، ولكن علماً مدخولا ، ويعقلُ ، ولكن عقلاً كليلا ، ويحسُّ ، ولكن حساً عليلا ، كما قال الأوَّل :

أشكو إلى الله جهلاً قد مُنيتُ به ... بل ليس جهلاً ، ولكن عِلْمَ مفتونِ[48] .

---

(٤٦) ص : فخيرا .

(٤٧) ص : فشرا .

(٤٨) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، ص ١٧٧ ـ ١٨٠ .



الفهارس العامة للكتاب

١ ـ فهرس الأعـــلام

(أ)

(ب)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس المصطلحات وأسماء الفرق

(أ)

(ب)

(ت)

(خ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

٣ - المصادر والمراجع المستعملة في الدراسة والتحقيق

أولاً : - المخطوطات

(١) العامري (أبو الحسن، محمد بن يوسف) : إنقاذ البشر من الجبر والقدر ، صورة ميكروفيلمية عن النسخة المحفوظة في مكتبة جامعة برنستون برقم ٢١٦٣ (٣٩٣ب).

(٢) العامري (أبو الحسن ، محمد بن يوسف) : التقرير لأوجه التقدير ، صورة ميكروفيلمية عن نسخة جامعة برنستون سابقة الذكر .

(٣) العامري (أبو الحسن ، محمد بن يوسف) : الفصول في المعالم الالهية، صورة فوتوستاتية عن المخطوط الموجود في المجموعة رقم (ف ٥٣٥) ، في المكتبة المركزية بجامعة طهران .

(٤) العامري (أبو الحسن ، محمد بن يوسف) : القول في الأبصار والمبصر ، صورة فوتوستاتية عن المخطوط المحفوظ في دار الكتب المصرية ، المكتبة التيمورية ، حكمة ٩٨ .

(٥) عمر بن سهلان الساوي: مختصر صيوان الحكمة (مخطوط) صورة ميكروفيلمية، مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية، المجموع رقم ٣٢٢٢، مكتبة الفاتح، استنبول، الصفحات ٥١/أ - ٥٦/أ.

ثانياً : - المصادر والمراجع العربية

(٦) ابن أبي أصيبعة (أبو العباس موفق الدين، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي): عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق د. نزار رضا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٥ .

(٧) ابن الاثير الجزري (أبو الحسن عز الدين، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني) : الكامل في التاريخ ، المجلد السابع ، تصحيح د. محمد يوسف الدقاق، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٧ .

(٨) ابن باجه (أبوبكر محمد بن يحي) : تدبير المتوحد، في، «رسائل ابن باجه الالهية»، تحقيق د. ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨.

(٩) ابن تغرى بردى (أبو المحاسن جمال الدين يوسف الأتابكي): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج٣، ط١، ١٩٣٢؛ ج٤، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بلا تاريخ.

(١٠) ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين، أحمد بن تيمية الحرّاني): كتاب الردّ على المنطقيين،

دار المعرفة للطباعة والنشر، طبعة بالأوفست عن طبعة بومبي ـ الهند، بيروت، بلا تاريخ.
(١١) ابن الجراح (أبو القاسم، عيسى بن علي): رسالة «إبطال أحكام النجوم»، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، في، مجلة مجمع اللغة العربية الأردنية، العدد ٣٢، ١٩٨٧، الصفحات ١٢١-١٤٦.
(١٢) ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي): لسان الميزان، ج١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٢، بيروت، ١٩٧١.
(١٣) ابن حزم (أبو محمد، علي بن أحمد): الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٥، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٩٦٤.
(١٤) ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين، أحمد بن محمد بن أبي بكر): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج١ وج٥، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، مطبعة غريب، بيروت، ١٩٦٨ و١٩٧٧. ج٢، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨، ١٩٦٩، ج٤، دار الثقافة، مطبعة غريب، بيروت، ١٩٧١.
(١٥) ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله): ابن سينا والنفس البشرية، تحقيق د. ألبير نصري نادر، منشورات عويدات، ط١، ١٩٦٠.
(١٦) ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله): القانون في الطب، ج١، مكتبة المثنى، طبعة بالأوفست، بغداد، بلا تاريخ.
(١٧) ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبدالله): النجاة، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، انتشارات دانشكاه تهران، ١٣٦٤هـ، ق.
(١٨) ابن طفيل (أبو بكر، محمد بن عبدالملك بن طفيل القيسي): رسالة حي بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٨.
(١٩) ابن كثير الدمشقي (أبو الفداء، اسماعيل بن عمر): البداية والنهاية، المجلد السادس، ج١١، تحقيق د. أحمد أبو ملحم وآخرون، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧.
(٢٠) ابن منظور (أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٥٥.
(٢١) ابن النديم (أبو الفرج، محمد بن أبي يعقوب اسحق): الفهرست، تحقيق رضا تجدد، مطبعة دانشكاه طهران، مكتبة الأسدي والجعفري التبريزي، طهران، ١٩٧١.
(٢٢) أبو ريان (د. محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ط٢، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٦.
(٢٣) أبو عذبة (الحسن بن عبد المحسن): الروضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ١٣٢٢هـ.

(٢٤) أحمد أمين: ظهر الاسلام، ج١، مطبعة خلف، القاهرة، ١٩٥٨.
(٢٥) د. أحمد أمين مصطفى: أبو بكر الخوارزمي، حياته وأدبه، (أعلام العرب)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥.
(٢٦) أرسطوطاليس: المنطق، ج١، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٨.
(٢٧) الأنباري (أبو البركات عبدالرحمن بن محمد): نزهة الألباء في طبقات الأدباء، جمعية إحياء مآثر علماء العرب، القاهرة: بلا تاريخ.
(٢٨) إندرس، جيرهارد: مقتطفات من كتاب برقلس الأفلاطوني (مبادىء الالهيات)، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٧٣.
(٢٩) الباخرزي (أبو الحسن، علي بن الحسن بن علي): دمية القصر وعصرة أهل العصر، ج٢، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، دار الفكر العربي، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧١.
(٣٠) الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب): الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط٢، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٣.
(٣١) الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب): التمهيد، تحقيق رتشارد يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧.
(٣٢) بدوي (د. عبدالرحمن): أفلوطين عند العرب، ط٢، دار النهضة العربية، القاهرة: ١٩٦٦.
(٣٣) برقلس الأفلاطوني: «كتاب الخير المحض»، في، د. عبد الرحمن بدوي (محقق): الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ط ٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧.
(٣٤) بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، ج٣، ترجمة د. عبدالحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢.
(٣٥) بروكلمان (كارل): تاريخ الشعوب الاسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس و منير البعلبكي، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨.
(٣٦) البغدادي (عبدالقاهر بن طاهر بن محمد الأسفرائيني): الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مطبعة المدني، القاهرة، بلا تاريخ.
(٣٧) البيهقي (أبو الحسن، ظهير الدين علي بن زيد بن محمد): تاريخ حكماء الاسلام، تحقيق محمد كردعلي، ط٢، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة المفيد، دمشق، ١٩٧٦.
(٣٨) الترمذي (أبو عبدالله، محمد بن علي): الأمثال من الكتاب والسنّة، دار النهضة، القاهرة، بلا تاريخ.

(٣٩) التهانوي (محمد أعلى بن علي): موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية، (كشاف اصطلاحات الفنون)، منشورات شركة خياط للكتب والنشر، بيروت، ١٩٦٦، ج٦.
(٤٠) التوحيدي (أبو حيان، علي بن محمد بن العباس): الاشارات الالهية، تحقيق د. وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.
(٤١) التوحيدي (أبو حيان ، علي بن محمد بن العباس) : الامتاع والمؤانسة، ج ١ - ج ٣، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٣.
(٤٢) التوحيدي (أبو حيان، علي بن محمد بن العباس): البصائر والذخائر، تحقيق د. ابراهيم الكيلاني، ج٢، ج٣، مكتبة أطلس ومطبعة الانشاء، دمشق، بلا تاريخ.
(٤٣) التوحيدي (أبو حيان، علي بن محمد بن العباس): مثالب الوزيرين، تحقيق د. ابراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١.
(٤٤) التوحيدي (أبو حيان، علي بن محمد بن العباس) : المقابسات ، تحقيق د. محمد توفيق حسين، مطبعة الارشاد ، بغداد ، ١٩٧٠ .
(٤٥) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل): الاعجاز والايجاز، نشر اسكندر آصاف، ط١، المطبعة العمومية، مصر، ١٨٩٧.
(٤٦) الثعالبي (أبو منصور، عبدالملك بن محمد بن إسماعيل): تتمة اليتيمة، ج١، تحقيق عباس إقبال، مطبعة فردين، طهران، ١٣٥٣ هـ ق.
(٤٧) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل): تحفة الوزراء، تحقيق علي الراوي، ود. ابتسام مرهون الصفا، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٧.
(٤٨) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل): التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦١.
(٤٩) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل): كتاب خاص الخاص، تصحيح محمود السمكري، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٨.
(٥٠) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل): الكناية والتعريض، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٨.
(٥١) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك ين محمد بن اسماعيل): كتاب من غاب عنه المطرب، تحقيق عبدالمعين الملوحي، ط١، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٨٧.
(٥٢) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل): لطائف اللطف، تحقيق د. عمر الأسد، ط١، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٠.
(٥٣) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل): منتخبات كتاب سحر البلاغة وسرّ البراعة، في، «رسائل منتخبة من مؤلفات أبي منصور الثعالبي»، ط١، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٣٠١هـ.
(٥٤) الثعالبي (أبو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل): يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ج٣، ج٤، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٧٧هـ.

(٥٥) الراجكوتي (عبدالعزيز الميمني): جاويذان خرد، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد التاسع، الجزء الرابع، نيسان، ١٩٢٩، الصفحات ١٩٣-٢٠٢.
(٥٦) الجرجاني (أبو العباس، أحمد بن محمد الثقافي): المنتخب من كنايات الأدباء وإشارات البلغاء، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٨.
(٥٧) حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبعة ليبسك، (١٨٣٥ - ١٨٥٨ م)، صورة بالأوفست، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١.
(٥٨) الحديثي (د. قحطان عبدالستار): خراسان في العهد الساماني، رسالة دكتوراة مرقونة على الآلة الكاتبة، جامعة بغداد، ١٩٨٠.
(٥٩) خليفات (د. سحبان محمود): العناصر الرواقية في كتابات أبي الحسن العامري، (مخطوط قيد النشر).
(٦٠) خليفات (د. سحبان محمود): عيسى بن علي: سيرته وآراؤه الفلسفية، المجلة العربية للعلوم الانسانية، جامعة الكويت، المجلد الثامن، العدد الواحد والثلاثون، ١٩٨٨، ١٦٦ - ١٩٨.
(٦١) خليفات (د. سحبان محمود): مقالات يحيى بن عديٍّ الفلسفية، دراسة وتحقيق، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨.
(٦٢) الخوارزمي (أبو بكر): رسائل أبي بكر الخوارزمي، ط١، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٢٩٧هـ.
(٦٣) الخوارزمي (أبو عبدالله، محمد بن أحمد بن يوسف): مفاتيح العلوم، تحقيق G.Van Vloten، نشر Bataoruim, Luguni, E.J.Brill، ١٩٦٨.
(٦٤) الدميري (كمال الدين محمد بن مرسي): حياة الحيوان الكبرى، جزءان، دار التحرير للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.
(٦٥) د. ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات إيران، جلد أول، ط٤، كنا بفروشي ابن سينا، تهران، ١٩٦٣.
(٦٦) الرازي (أبو بكر، محمد بن زكريا): الحاوي في الطب، ج٢، ط٢، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ١٩٧٦.
(٦٧) الزركلي (خير الدين): الأعلام، المجلدات (١، ٤، ٥، ٦) ط٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤.
(٦٨) زكريا (د. فؤاد): التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، دراسة وترجمة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
(٦٩) السُبكي (أبو نصر تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي): طبقات الشافعية

الكبرى، تحقيق محمد أحمد الطناجي وعبدالفتاح الحلو، ج٢، ١٩٦٤، ج٣، ج٥، ط١، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٦٥.

(٧٠) السجستاني (أبو سليمان، محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي): منتخب صوان الحكمة، تحقيق د.م. دنلوب، هنغاريا، ١٩٧٩.

(٧١) السجستاني (أبو يعقوب اسحق): كتاب إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، ط١، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٦.

(٧٢) السجستاني (أبو يعقوب اسحق): كتاب الينابيع، تحقيق مصطفى غالب، ط١، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٦٥.

(٧٣) سعيدان (د. أحمد سليم): قاموس مصطلحات الرياضيات الابتدائية، منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، ط١، عمان، ١٩٨٧.

(٧٤) السمرقندي (علاء الدين) تحفة الفقهاء، ج١، ط١، تحقيق د. محمد زكي عبدالبر، إدارة إحياء التراث الاسلامي، قطر، ١٩٨٨.

(٧٥) السمرقندي (النظامي العروضي): جهار مقالة، تعليق محمد بن عبدالله القزويني، ترجمة عبدالوهاب عزام، ويحي الخشاب، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٩.

(٧٦) السمعاني (أبو سعد، عبدالكريم بن محمد بن منصور التميمي): الأنساب، ج١، ج٨، تحقيق محمد عوامة، نشر محمد أمين دمج، بيروت، مطبعة محمد هاشم الكتبي، دمشق، بلا تاريخ.

(٧٧) السهمي (أبو القاسم، حمزة بن يوسف بن ابراهيم): تاريخ جرجان، تحقيق محمد عبدالمعيد خان، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨١.

(٧٨) سيف الدين الآمدي (أبو الحسن، علي بن أبي علي التغلبي): كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ط١، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ١٩٨٧.

(٧٩) السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن): بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ج١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤.

(٨٠) السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن): لب اللباب في تحرير الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد، بلا تاريخ.

(٨١) الشهرزوري (شمس الدين محمد بن محمود): نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، ج٢، تحقيق خورشيد أحمد، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، ١٩٧٦.

(٨٢) الشهرستاني (أبو الفتح، محمد بن عبدالكريم بن أحمد): الملل والنحل، ج٥، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٩٦٤.

(٨٣) صاعد الأندلسي (أبو القاسم، صاعد بن أحمد بن صاعد) طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢.

(٨٤) الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك): الوافي بالوفيات، ج٢، استانبول، مطبعة وزارة المعارف، ١٩٤٩، ج٣، ج٤، باعتناء ديدرينغ، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٥٣، ١٩٥٩، ج٦، تحقيق س. ديدرينغ، نشر مؤسسة فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٧٢.

(٨٥) طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى): مفتاح السعادة ومصباح السيادة، جزءان، تحقيق كامل بكري وعبدالوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨.

(٨٦) الطرابلي (ابراهيم أحمد): كشف المعاني عن رسائل بديع الزمان الهمذاني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٨٩٠.

(٨٧) الطوسي (خواجه نظام الملك): سياست نامة (سير الملوك)، ترجمة د. يوسف حسين بكار، دار القدس، بيروت، بلا تاريخ.

(٨٨) العامري (أبو الحسن، محمد بن يوسف): الاعلام بمناقب الاسلام، تحقيق د. أحمد عبدالحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.

(٨٩) العامري (أبو الحسن، محمد بن يوسف): الأمد على الأبد، تحقيق أورت. ك. روسن، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشكاه مك كيل (تهران)، دار الكندي، بيروت، ١٩٧٩.

(٩٠) العامري (أبو الحسن، محمد بن يوسف): السعادة والاسعاد، نشر مجتبى مينوى، منشورات جامعة طهران، فيسبادن، ١٩٥٧ - ١٩٥٨.

(٩١) العامري (أبو الحسن، محمد بن يوسف): القول في الأبصار والمبصر، دارسة وتحقيق د. سحبان خليفات، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد الرابع عشر، العدد السابع، ١٩٨٧، الصفحات ٤٩-٩٨.

(٩٢) عبدالباقي (محمد فؤاد): المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار مطابع الشعب، القاهرة، ١٩٤٥.

(٩٣) عبدالرحمن بدوي (محقق): الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧.

(٩٤) عزت (د. عبدالعزيز): «ابن» مسكويه - فلسفته الخلقية ومصادرها، ط١، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٤٦.

(٩٥) الغزالي (أبو حامد، محمد بن محمد): تهافت الفلاسفة، ط٢، تحقيق موريس بويج، المكتبة الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢.

(٩٦) غسان خالد: أفلوطين رائد الوحدانية، ط١، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ١٩٨٣.

(٩٧) الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان): آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصري نادر، ط٢، دار المشرق. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٨.

(٩٨) الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان): الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق د. محسن مهدي، ط١، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٨.
(٩٩) الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان): كتاب الحروف، تحقيق د. محسن مهدي، ط١، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٨٠.
(١٠٠) الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان): «عيون المسائل» في «المجموع للمعلم الثاني»، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٠٧.
(١٠١) الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان): «فصوص الحكم» في «المجموع للمعلم الثاني»، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٠٧.
(١٠٢) الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان): فصول منتزعة، تحقيق د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١.
(١٠٣) الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان): كتاب الملّة، ط١، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٨.
(١٠٤) الفارسي (كمال الدين): تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر، ج١، تحقيق مصطفى حجازي، مراجعة د. محمود مختار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.
(١٠٥) فامبري (أرمنيوس): تاريخ بخارى، ترجمة د. أحمد محمود السامرائي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، بلا تاريخ.
(١٠٦) القفطي (أبو الحسن جمال الدين علي بن يوسف): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، (مختصر الـزوزني)، تحقيق جوليوس ليبرت، لايبزغ، ١٩٥٣، طبعة بالأوفست، مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي بمصر.
(١٠٧) الكتبي (زهير): الحسن بن الهيثم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٢.
(١٠٨) الكتبي (محمد بن شاكر): فوات الوفيات والذيل عليها، المجلد الثالث، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤.
(١٠٩) كحـاله (عمر رضا) : معجم المؤلفين، ج١، ج٧، مكتبة المثنى، بغداد، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٧.
(١١٠) الكرديزي (أبو سعيد عبدالحي بن الضحاك بن محمود): كتاب زين الأخبار، تعريب محمد بن تاويت، مطبعة محمد الخامس الجامعية والثقافية، فاس، المغرب، ١٩٧٢.
(١١١) الكلاباذي (أبو بكر، محمد بن أبي اسحق ابراهيم): التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠.
(١١٢) الكندي (أبو يوسف، يعقوب بن اسحق): «الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»، في، رسائل الكندي الفلسفية، ج١، تحقيق د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٥٠.
(١١٣) الكندي (أبو يوسف، يعقوب بن اسحق): «رسالة الكندي في الفاعل الحق الأوّل التام

والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز»، في، رسائل الكندي الفلسفية، ج١، تحقيق د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٥٠.

(١١٤) الكندي (أبو يوسف، يعقوب بن اسحق): «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، في، رسائل الكندي الفلسفية، ج١، تحقيق د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٥٠.

(١١٥) اللكنوي (عبد الحي): الفوائد البهيَّة في تراجم الحنفية، مكتبة ندوة المعارف، بنارس، الهند، ١٩٦٧.

(١١٦) الماتريدي (أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود): كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠.

(١١٧) الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد بن محمود): تأويلات أهل السنَّة، ج١، تحقيق د. ابراهيم عوضين والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة، ١٩٧١.

(١١٨) د. محمد السعيد جمال الدين: دولة الاسماعلية في ايران، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٧٥.

(١١٩) محمد كرد علي: «السعادة والاسعاد»، مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد التاسع، ١٩٢٩، الصفحات ٥٦٣-٥٧٣.

(١٢٠) محي الدين القرشي (أبو محمد، محي الدين عبدالقادر بن محمد القرشي الحنفي): الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفية، جزءان، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الدكن، ١٣٣٢هـ.

(١٢١) المدرس (د. محمد محروس عبداللطيف): مشايخ بلخ من الحنفية، الدار العربية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨.

(١٢٢) المسعودي (أبو الحسن، علي بن الحسين بن علي): التنبيه والاشراف، دار التراث، بيروت، ١٩٦٨.

(١٢٣) مسكويه (أبو علي، أحمد بن محمد): تجارب الأمم، صورة بالأوفست نشرها Leon Caetani، ج٦، لندن، مطبعة E.J. Brill، ١٩١٧.

(١٢٤) مسكويه (أبو علي، أحمد بن محمد): الحكمة الخالدة، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢.

(١٢٥) المعتزلي (القاضي عبدالجبار): المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٤، (رؤية الباري)، تحقيق د. محمد مصطفى حلمي، و د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والأنباء والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.

(١٢٦) المقدسي (شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء): أحسن التقاسيم

في معرفة الأقاليم، تحقيق M.J, De Goeje، ط٢، نشر E.J. Brill، ١٩٠٦، مكتبة خياط، نسخة بالأوفست، بيروت، بلا تاريخ.
(١٢٧) المنيني (أحمد بن علي بن عمر بن صالح الطرابلسي): شرح اليميني المسمى بالفتح الوهبي على تاريخ أبي نصر العتبي، ج١، جمعية المعارف، المطبعة الوهبية، القاهرة، ١٢٨٦هـ.
(١٢٨) مينوى (آفاق مجتبى): از خزائن تركية، مجلة دانشكدة أدبيات 1957, 3 an, IV، تهران.
(١٢٩) د. ناجي معروف: عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في خراسان، ج١، ط١، منشورات وزارة الاعلام، بغداد، ١٩٧٦.
(١٣٠) د. ناجي معروف: عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في المشرق الاسلامي، ج١، مطبعة الشعب، بغداد، ١٩٧٤.
(١٣١) النرشخي (أبو بكر محمد بن جعفر): تاريخ بخارى، ترجمه عن الفارسية، د. أمين عبدالمجيد بدوي، ونصر الله مبشر الطرازي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥.
(١٣٢) نظيف (د. مصطفى): الحسن بن الهيثم ببحوثه وكشوفه البصرية، مطبعة فوزي، القاهرة، ١٩٤٢.
(١٣٣) نظيف (د. مصطفى): محاضرات ابن الهيثم التذكارية، مطبعة فتح الله الياس النوري وأولاده، القاهرة، ١٩٣٩.
(١٣٤) ياقوت الحموي (أبو عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي): معجم الأدباء، ج١، ج٢، ج٦، تحقيق، د. س. مرجليوث، ط٢، مطبعة هندية بالموسكي، القاهرة، ١٩٢٣، ١٩٣٠، ج٥، ١٩٢٨؛ ج١٣، مطبعة دار المأمون، القاهرة.
(١٣٥) ياقوت الحموي (أبو عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي): معجم البلدان، ج٢، منشورات مكتبة الأسدي، طهران. ١٩٦٥.
(١٣٦) اسماعيل مظهر وعبد الرحمن زكي (رئيسا التحرير): الموسوعة العربية الميسرة، الدار القومية للطباعة والنشر، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٦٥.

ثالثاً ـ الموسوعات العربية

(١٣٧) خورشيد (ابراهيم زكي) وآخرون: دائرة المعارف الاسلامية، النسخة العربية، ط٢، كتاب الشعب، القاهرة، ١٩٦٩:
(أ) إيوار: البلخي، دائرة المعارف الاسلامية، ج٧، ص٥٥٦.
(ب) بارتولد: أبو الحسن بن سيمجور، دائرة المعارف الاسلامية، ج١، ص٤٤٩.

(ج) بروكلمان (كارل): الأعمش ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج٣ ، الصفحات ٥٥١ ـ ٥٥٢ .
(د) تسترشتين : ابن العميد ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١ الصفحات ، ٣٥٤ ـ ٣٥٥ .
(هـ) جوتشالك : أبو عبيد ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١ ، ص٥٣٧ .
(و) دنلوب : البلخي ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج٧ ، الصفحات ٥٥٦ ـ ٥٥٨ .
(ز) شتيرن : أبو حاتم الرازي ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١ ، الصفحات ٤٤٣ ـ ٤٤٤ .
(ح) شتيرن : أبو يعقوب السجزي ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج٢ ، ص٣٧ .
(ط) شرايمر : التسيير ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج ٩ ، الصفحات ، ٣٠٧ ـ ٣١٥ .
(ي) فيدمان : الخازن ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١٦ ، الصفحات ٣٤٢ ـ ٣٤٤ .
(ك) كارا ده فو : الصابئة ، دائرة المعارف الاسلامية ، انتشارات جهان ، تهران ، بلا تاريخ .
(ل) نللينو : التنجيم ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١٠ ، الصفحات ٦٩ ـ ٧٦ .
(م) هودجسون : جعفر الصادق ، دائرة المعارف الاسلامية ، ج١٢ ، الصفحات ٥٦ ـ ٥٩ .

(١٣٨) فؤاد أفرام البستاني (محرر) : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الرابع ، ج١٤ ، بيروت ، ١٩٦٢ .
(١٣٩) المنجد في اللغة والأعلام ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ، ط٢٧ ، بيروت ، ١٩٨٤ .

رابعاً ـ المصادر والمراجع والموسوعات الأجنبية

(140) Arbery (A.J): An Arabic Treatise on Politics, in **Islamic Quarterly**, 1955, pp 9 – 22.
(141) Aristotle: On the soul, translated into english by W.S. Hetta, edited by T.E. Page, William Heinemann, LTD., Harvard University Press, 1957.

(142) Averroes: Averroes Commentary on Plato Republic, edited with an Introduction and notes by E. I.J. Rosenthal, Cambridge University press, 1966.

(143) De Lacy (P.H): «Epicureanism», in The new Encyclopaedia Britannica, Vol,6, 15th edition, 1973–1974.

(144) Dodds (E.R.): The Elements of Theology, A revised text, second Edition, Oxford, at the Clarendon Press, 1963.

(145) Edwards (paul) ed., The Encyclopaedia of **Philosophy**, vol.3, article «Epicurus», the macmillan company and the free press, New York, London, 1967.

(146) Lewis (B.) and others (ed.): The Encyclopaedia of Islam, Vol.3., New Edition, Leiden, E.J. Brill, London Luzac and Co. 1971.

(147) Mojtaba Minovi: Az Khazain Turkiye, Majalle Yi Daneshkadeyi Adabiyat, IV, 3 an. 1957.

(148) Plato: Timaeus, the english translation, William Heinemann, LTD., Harvard University press, 1961.

(149) Rosenthal (Franz): State and Religion According to Abul–Hasan Al–Amiri, in, **Islamic Quarterly**, April, 1956, pp 42–52.

(150) Turker (Muhahat): Al–Amiri Et Les Fragments Des Commentaires Des Categories D'Aristote, in **Arastirma**, vol.3, 1965, pp 77–122.

الفهرس التحليلي للدراسة

الفصل الثالث

مؤلفات أبي الحسن العامري (١٠١ - ١٢٤)

الفصل الرابع

مصادر فلسفة العامري (١٢٧ - ١٨٩)

الفصل الخامس

تلاميذ العامري (١٩٣ - ٢١٢)

الفهرس التحليلي للرسائل والشذرات

نص رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية (٢١٧ - ٥٢٤)

الفهارس العامة للكتاب ٥٢٧ ـ ٥٧٢

himself, from the beginning, to the princes and ministers of Bu khara, namely Noah bin Naṣr, Abu'l Ḥussein al-Utbi, and Ibn Semjour the general army commander in Neshabur; besides Ibn 'l-Amid and his son Abu'l-Fatḥ.

A full analysis has been given of al–Amiri's debate with Abu Sa'id'l-Sirafi. We also brought to light his relation with al-Baqillani, and provided some details concerning his students.

The second part of this work includes the examined text of al–Amiri' philosophical treatises and fragments. This contains: (1) Inqaḍh al-Bashar min 'al jabr wa'l qadar (2) al-Taqrīr li–awjuh al–taqdir, (3) Qawl fi'l Abṣar wa'l mobṣar, (4) al-Fusul fi'l Ma'alim 'l Ilahiyya, (5) The collected fragments that we found in al-Tawḥidi's and Moskawieh's books, besides some manuscripts and periodicals. We examind or re-examined these fragments arranging them according to their subjects. We hope, finally, that this work will be of some advantage to Islamic Philosophy scholars.

Dr. Saḥban Khalifat

Amman-1988

Introduction

This work consists of two parts: the first provides the reader with enough detailed information about the political and intellectual life in Balkh, Ḳurasan (especially Neshabur), Ray, Transoxiana, (in particular Bukhara), and Baghdad.

We have made every effort to uncover whatever evidence, even of a circumstantial nature, for the purpose of sketching Abu 'l-Ḥasan al-Amiri's biography. We took pains to bring out the fact that he was of an Arab descent, and that he believed in Ḥanafitic and Matoridi's maḍhab. The analysis of the book attributed to the philosopher, namely al-Sa'ada wa'l-Is'ad, brings to light his linguistic, religious and historical education, supporting our hypothesis that his father Abu Dharr was a jurisprudent, and we suppose that he was the Prime Minister of Bukhara. Abu Dharr, Ṃohamad bin Yusof.

The analysis of his writings reveals that the main philosophical sources he depended on were the works of Proclus and other Neo-Platonists. We have not proved only that he knew Plato and Aristotle through the Neo-Platonists' writings but also that his treatise called "al-Fusul fi'l-Ma'alim 'I-Ilahiyya" is copied, almost verbatim from Proclus 'book "The pure Good".

We have attempted to show, concerning his Arabic-Islamic sources, that al-Amiri studied philosophy, astrology, Logic, and medicine to some extent under the supervision of Abu Zaid al—Balkhi, Abu Ja'far al—Ḳazin, Abu'l-Ḥasan al—Ṭabari, and Abu Abd'lah Muḥamad bin Aḥmad al-Naḳsabi, the famous Ismaili Philosopher. al-Amiri has endeared

رقم الايداع لدى مديرية المكتبات والوثائق الوطنية
(١٩٨٨/١٠/٥٩٧)

مطبعة الجامعة الاردنية
عمان ١٩٨٨



Publications of the University of Jordan

THE PHILOSOPHICAL

TREATISES AND FRAGMENTS

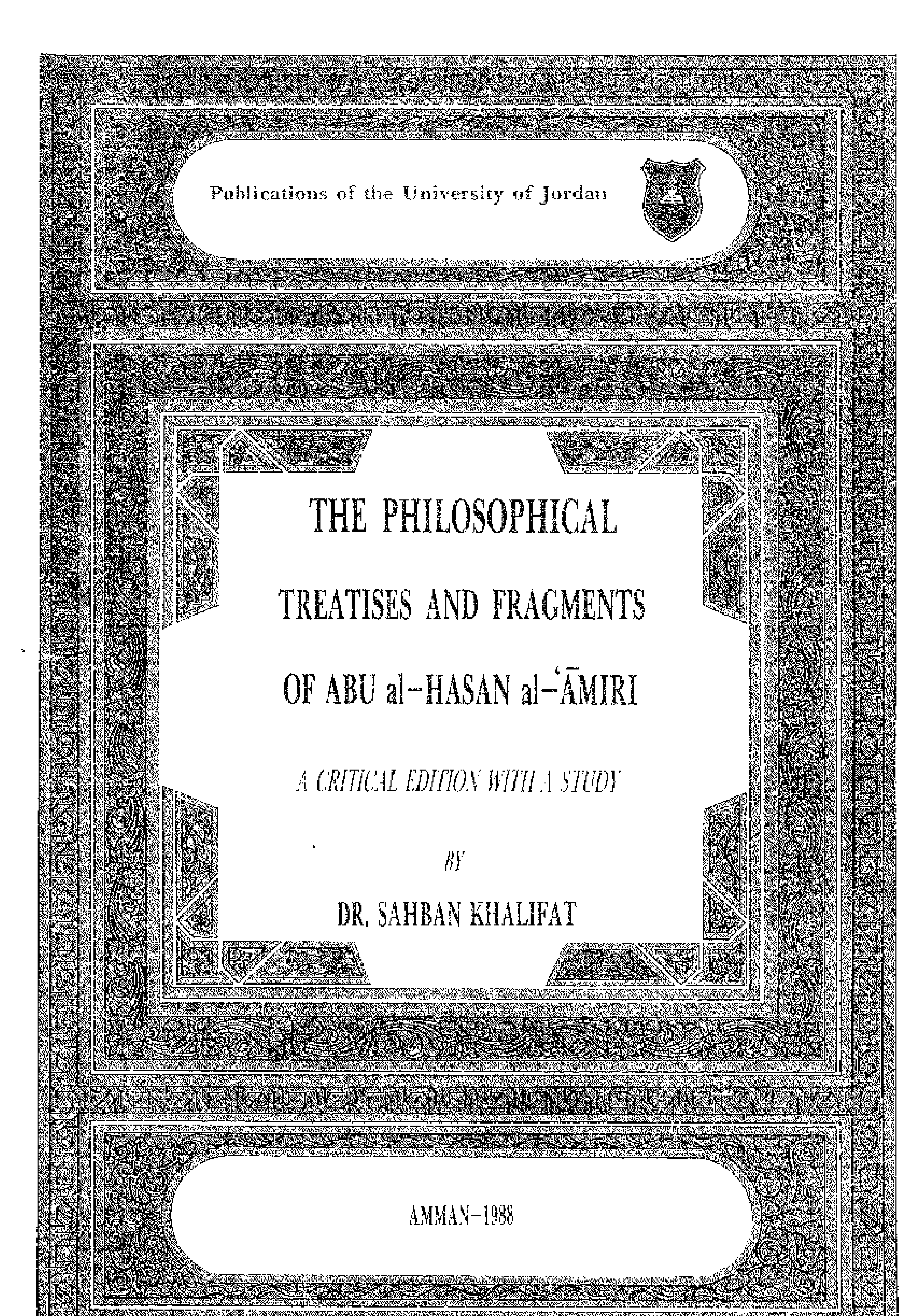
OF ABU al-HASAN al-ĀMIRI

A CRITICAL EDITION WITH A STUDY

BY

DR. SAHBAN KHALIFAT

AMMAN-1988


Publications of the University of Jordan
THE PHILOSOPHICAL
TREATISES AND FRAGMENTS
OF ABU al-HASAN al-ʿĀMIRI
A CRITICAL EDITION WITH A STUDY
BY
DR. SAHBAN KHALIFAT
AMMAN-1988